RÉGIS JOLIVET
PROFESOR EN LAS FACULTADES CATÓLICAS DE LYÓN
DECANO DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA

CURSO DE FILOSOFIA

TERCERA EDICIÓN

BUENOS AIRES
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER

ADVERTENCIA

Este libro es un Curso de filosofía *y a la vez un* Manual. *En efecto, de primera intención fué concebido como la exposición de una doctrina filosófica que dirige todas las partes de la filosofía y les da su unidad. Es, además, un libro conforme a lo que se entiende con el nombre de un* Manual: *estando destinado a las clases, sométese siempre a las exigencias que se imponen a los libros escolares.*

Este curso es de volumen relativamente reducido. Mas, bajo su forma breve y sencilla, nada falta en él que sea verdaderamente esencial y comprende algunos tratados que ordinariamente faltan en los Manuales de filosofía. A cuenta del profesor corre, por supuesto, completar lo que juzgare necesario.

En cuanto al orden de materias, se ha seguido el encadenamiento lógico de los problemas filosóficos, sin haber olvidado el ir graduando las dificultades. No obstante, lícito es a quien lo juzgare conveniente modificar a veces este orden, juntando el estudio de la Cosmología al de la Metafísica general y uniendo la Lógica mayor con la Crítica del conocimiento.

Es cierto que como la Lógica mayor, la Cosmología y la Psicología emplean nociones que propiamente pertenecen a la Metafísica general, podría ser útil hacer preceder estos tres tratados de una introducción metafísica tocando siquiera las tesis esenciales de la Ontología. Sin embargo, también este orden tiene sus inconvenientes: las nociones de Metafísica general así presentadas al principio de la filosofía pueden parecer arbitrarias, al no ser traídas por el progreso de la reflexión aplicada a la experiencia. Por otra parte, estas nociones exigen una capacidad de abstracción que no es fácil conseguir, al principio, por los estudiantes. Por eso hemos preferido no abordar los problemas de Metafísica general sino a medida que son planteados, en cierto modo, naturalmente, por el objeto mismo de los diferentes tratados. La Lógica formal introduce la cuestión de la verdad y la Lógica material, la de

causa. La Cosmología plantea la consideración de las nociones de cantidad y de cualidad, de extensión y de movimiento, de espacio y de tiempo; y en las nociones de materia y de forma va implicada la división del ser en acto y potencia. De la misma manera, la psicología que trata de la razón, nos lleva a abordar ciertos aspectos de la noción del ser que la crítica del conocimiento precisará más aún. Por el mismo hecho, los problemas de la Metafísica general preséntanse bajo la forma necesaria que de hecho les corresponde. Al mismo tiempo, el tratado de Metafísica general puede muy bien quedar reducido a más breves proporciones y sobre todo aparecer como realmente dirigido por el conjunto de cuestiones especulativas que le precedieron y prepararon.

NOTA PARA LA CUARTA EDICION

La cuarta edición de este Curso *ha sido objeto de algunas importantes modificaciones. En primer lugar, los capítulos referentes al hábito, al instinto y a las inclinaciones han sido retocados y completados. Se ha añadido al capítulo de la imaginación algunas páginas que proporcionan las nociones esenciales acerca del ensueño, el sueño y los sueños. Hemos modificado, además, el orden de las cuestiones de psicología, de suerte que concuerde con el tomo segundo (Psicología) de nuestro* Tratado de Filosofía.

R. J.

INTRODUCCIÓN GENERAL [1]

Art. I. NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA

1 **1. El deseo de saber, fuente de las ciencias.**

Todos los hombres, dice Aristóteles, están naturalmente ansiosos de saber, es decir que *el deseo de saber es innato;* échase de ver ya en el niño, por los "por qué" y los "cómo" que no cesa de formular. El deseo de saber es el principio de las ciencias, cuya primera finalidad no es dar al hombre los medios de actuar sobre la naturaleza, sino en primer lugar satisfacer su curiosidad natural.

Si el deseo de saber es esencial al hombre, debe ser *universal en el tiempo y en el espacio.* Y esto es lo que nos enseña la historia; pues no hay pueblo, por retrasado que se halle, en el que no se manifieste esta natural inclinación del espíritu, y es por consiguiente tan antigua como la humanidad.

2. Las diversas formas del saber:

a) *El conocimiento empírico.* La necesidad de saber da lugar primero a los conocimientos empíricos, que son el fruto del movimiento espontáneo del espíritu, pero son conocimientos imperfectos, en cuanto a menudo carecen de objetividad y se forman de casualidad, merced a *generalizaciones precipitadas, sin orden ni método.* Tales son por ejemplo las reglas meteorológicas del campesino, los proverbios y máximas que resumen las observaciones corrientes sobre el hombre y sus pasiones, etc. Estos conocimientos empíricos no son cosa que se haya de menospreciar. Por el contrario, ellos constituyen el primer paso de la ciencia, que no hace sino perfeccionar los procedimientos que el empirismo emplea para adquirir sus conocimientos.

b) *El conocimiento científico* busca sustituir el empirismo con *conocimientos ciertos, generales y metódicos,* es decir con

(1) Las cifras del interior del texto remiten a los números marginales.

verdades valederas en todos los casos, en todos los tiempos y en todos los lugares, y unidades entre sí por sus causas y sus principios.

Tal es la ciencia en general. La filosofía es por eso una ciencia y, como veremos, es la más alta de las ciencias humanas. Pero en nuestros días existe la tendencia a limitar la aplicación del nombre de "ciencia" a las ciencias de la naturaleza, y más en concreto a las ciencias que se rigen por leyes necesarias y absolutas, fundadas sobre el *determinismo* de los fenómenos de la naturaleza. En este caso están la Física, la Química, la Mecánica celeste, etc.

c) *El conocimiento filosófico*, en fin, es la más alta expresión del deseo de saber. Es una ciencia, en cuanto pretende conocer las cosas por sus causas. Pero mientras que las demás ciencias se limitan a descubrir las causas más inmediatas, *la Filosofía tiene por objeto descubrir las causas más universales, es decir las causas primeras de todas las cosas.*

Art. II. OBJETO DE LA FILOSOFIA

2 **1. Antiguo concepto de la filosofía.** — La palabra *filósofo* significa "amigo de la ciencia y de la sabiduría", y dícese que la inventó Pitágoras. Para los antiguos griegos, la filosofía era la *ciencia universal;* abrazaba casi todo el conjunto de conocimientos que agrupamos bajo los nombres de ciencia, de arte y de filosofía. Tal concepto duró hasta la edad media; a partir de esta época, primero las artes y después las ciencias de la naturaleza se separaron poco a poco de la filosofía conquistando su autonomía. Esta separación es hoy un hecho consumado, y existe el mayor interés en distinguir netamente estas dos clases de conocimientos que se llaman científicos y filosóficos.

2. Filosofía y ciencias. — La ciencia y la filosofía no tienen el mismo *objeto formal.* Indudablemente que desde un punto de vista material, ciencia y filosofía se aplican al mismo objeto: el mundo y el hombre (objeto material). Mas cada disciplina estudia este objeto común bajo un aspecto propio (objeto formal). La ciencia se limita a la determinación de las leyes de los fenómenos. La filosofía aspira a conocer la naturaleza profunda de las cosas, sus causas supremas y sus fines últimos: interésale propiamente, en todas sus partes, el conocimiento de lo que está sobre la experiencia sensible (o los

fenómenos), y aquello que no es accesible sino a la razón. Si pues la filosofía es ciertamente una ciencia universal, lo es en cuanto tiende a conocer, no todas las cosas, como creían los antiguos griegos, sino los *primeros principios* de todas las cosas.

Por ahí se echa de ver que una explicación científica no es una explicación filosófica; ni una explicación filosófica es una explicación científica. *Los problemas de la ciencia no son los de la filosofía:* el encadenamiento de los fenómenos, tal como la ciencia lo pretende descubrir, deja intacta la cuestión de la naturaleza profunda de las cosas, de sus valores y de sus fines; y el conocimiento de las esencias, de los valores y de los fines no nos puede dar la ciencia de las relaciones fenomenales.

Art. III. MÉTODO DE LA FILOSOFIA

3 **1. El método depende del objeto formal.** — Llámase "método" *al conjunto de procedimientos empleados para llegar al conocimiento o a la demostración de la verdad.* El método de una ciencia depende del objeto mismo de esta ciencia. En el estudio de los seres vivientes no se emplea el mismo procedimiento que en el estudio de los seres orgánicos; y la química procede de distinta manera que la física. De modo que de la definición y del objeto de la filosofía debemos deducir el método que le conviene.

2. El método filosófico es experimental y racional a la vez. — Hemos definido la filosofía como *la ciencia de las cosas por sus causas supremas.* De donde se sigue que:

a) *La filosofía parte de la experiencia.* Si la filosofía es en primer lugar "ciencia de las cosas", es decir, del hombre, del mundo y de Dios, debemos comenzar por conocer las cosas que queremos explicar; es decir que nuestro punto de partida será tomado normalmente de la experiencia. La naturaleza de las cosas, en efecto, la conocemos por sus propiedades, y éstas nos las da a conocer la experiencia —vulgar o científica—. Igualmente, de los efectos del poder divino podemos elevarnos hasta la Causa primera del universo, ya para afirmar su existencia necesaria, ya para determinar su naturaleza y sus atributos; y estos mismos efectos son un objeto de experiencia. Así, el *método* filosófico será en primer lugar *experimental,* en el sentido de que el punto de partida de la filosofía lo tomamos de la experiencia.

b) *La filosofía tiende, por la razón, a lo que está más allá de la experiencia.* Pero como la filosofía es, por sus fines, esencialmente metafísica, es decir que pretende ir más allá de la experiencia sensible y llegar hasta las causas primeras, deberá recurrir a la razón, porque estas causas primeras no las ve el hombre, no las toca con sus sentidos y en consecuencia no puede llegar a ellas sino merced a una facultad superior. Por esta razón, el método filosófico es también un *método racional.*

3. La filosofía no echa mano sino de la razón natural. — Por otra parte, si la filosofía se sirve de la razón, es solamente de la *razón natural.* En esto se distingue absolutamente de la Teología, que se basa, como en sus primeros principios, en las verdades reveladas, mientras que la filosofía sólo recurre a las luces de la razón. Su criterio de verdad no es, como en Teología, la autoridad de Dios que revela, sino la evidencia de su objeto.

Art. IV. DIVISIÓN DE LA FILOSOFIA

4 **1. Principio de la división.** — Puede uno colocarse bajo distintos puntos de vista para distinguir las diferentes partes de la filosofía. Una división corriente en nuestros días consiste en distinguir cuatro partes: lógica, psicología, moral y metafísica. Pero es éste un orden discutible, primero porque permite suponer que la moral se puede constituir íntegramente sin la metafísica: luego veremos que eso no es verdad; y en segundo lugar porque la cosmología o estudio del mundo material como tal, o bien parece no pertenecer a la filosofía sino únicamente a las ciencias de la naturaleza, lo cual es un error, o bien queda incluída ya en la lógica material, o ya en la metafísica, lo cual no es, ni en un caso ni en otro, su lugar normal.

Es más lógico dividir la filosofía partiendo de este principio que *las cosas pueden ser consideradas ya en sí mismas ya en relación con nosotros.* Desde el primer punto de vista, trátase simplemente de conocerlas por sus principios supremos y sus causas primeras: éste es el objeto de la *filosofía especulativa.* Desde el segundo punto de vista, se trata de saber cómo debemos emplear las cosas para nuestro bien absoluto: y éste es el objeto de la *filosofía práctica.* Estas partes esenciales de la filosofía irán además, naturalmente, precedidas

del estudio de la *lógica*, que es como el instrumento universal del saber, en cuanto define los medios de llegar a la verdad.

5 **2. Los diferentes tratados de la filosofía.** — Las subdivisiones de las tres partes de la filosofía se deducirán de las siguientes consideraciones:

a) *Problemas de la lógica.* La lógica puede adoptar dos puntos de vista: o bien pretende determinar las condiciones universales de un pensamiento coherente consigo mismo *(lógica formal o menor)*, o bien busca definir los procedimientos o los métodos exigidos, en cada disciplina particular, por los diferentes objetos del saber *(Lógica material o Metodología)*.

b) *Problemas de la filosofía especulativa.* Teniendo por fin la filosofía especulativa el conocimiento puro, su objeto es conocer el mundo de la naturaleza en sí mismo *(Filosofía de la naturaleza)*, así como la causa primera del mundo, que es Dios *(Teodicea)*.

La filosofía de la naturaleza se dividirá a su vez en dos partes, según se refiera al mundo material como tal *(Cosmología)*, o al hombre *(Psicología)*.

El estudio de Dios (existencia y naturaleza de Dios) que forman la Teodicea no puede ser abordado directamente, por no sernos Dios conocido sino como autor del ser universal. También deberá ir precedida lógicamente de un tratado consagrado al conocimiento del ser en general; y éste es el objeto de la *Ontología*.

La Ontología, a su vez, requiere el estudio previo del valor de nuestra facultad de conocer. Este, en efecto, tiene por objeto realidades que en modo alguno son objeto de la aprehensión sensible. Preciso es, pues, conocer si se justifican, y en qué medida, sus pretensiones de llegar a los primeros principios de las cosas. Y éste es el objeto de la *Crítica del conocimiento*.

Crítica del conocimiento, Ontología (o Metafísica general) y Teodicea constituyen el conjunto de la *Metafísica*.

c) *Problemas de la filosofía práctica.* La filosofía práctica tiene por fin, según lo hemos dicho, definir el bien del hombre. Para esto podemos colocarnos en un doble punto de vista: en el punto de vista del *hacer*, es decir, de la obra a realizar (arte en general y artes de lo bello en particular), lo cual es el objeto de la *Filosofía del arte*, o en el punto de vista del *obrar*, es decir, de la acción que se va a cumplir, lo cual constituye el objeto de la *Moral*.

El siguiente cuadro resume esta división de la filosofía:

PARTES DE LA FILOSOFÍA		TRATADOS	OBJETOS
I LÓGICA		Lógica formal o menor	*Leyes del razonamiento correcto.*
		Lógica material mayor	*Métodos particulares.*
II FILOSOFÍA ESPECULATIVA	FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA	Cosmología	*El mundo material como tal.*
		Psicología	*El hombre.*
	METAFÍSICA	Crítica del conocimiento	*Valor de la razón.*
		Ontología	*El ser en general.*
		Teodicea	*Existencia y naturaleza de Dios.*
III FILOSOFÍA PRÁCTICA		Filosofía del arte	*Lo bello y las artes.*
		Moral	*El acto humano.*



CURSO DE FILOSOFÍA

PRELIMINARES

Art. I. DEFINICIÓN DE LA LÓGICA

6 El término de "lógica" viene de una palabra griega que significa razón. La lógica es en efecto la *ciencia de las leyes ideales del pensamiento, y el arte de aplicarlas correctamente a la investigación y a la demostración de la verdad.*

1. **La lógica es una ciencia,** es decir un *sistema de conocimientos ciertos, fundados en principios universales.* En esto difiere la *lógica filosófica* de la *lógica espontánea* o empírica, como lo perfecto difiere de lo imperfecto. Porque la lógica natural no es otra cosa que la aptitud *innata* del espíritu a hacer uso correcto de las facultades intelectuales, pero sin ser capaz de justificar por la razón, recurriendo a los principios universales, las reglas del pensamiento correcto.

2. **Ciencia de las leyes ideales del pensamiento.** — La lógica pertenece por lo mismo a la *filosofía normativa,* porque su fin no es definir lo que es, sino lo que *debe* ser, es decir lo que deben ser las operaciones intelectuales para satisfacer a las exigencias de un pensamiento correcto. La lógica establece las condiciones, no de existencia, sino de legitimidad.

3. **La lógica es también un arte,** es decir un *método que permite hacer bien una obra según determinadas reglas.* La lógica, en efecto, al mismo tiempo que define las leyes ideales del pensamiento, establece las reglas del pensamiento correcto, cuyo conjunto constituye un *arte de pensar.* Y como el razonamiento es la operación intelectual que implica todas las demás operaciones del espíritu, con frecuencia se define la lógica como la ciencia y el arte del razonamiento correcto.

4. **La lógica tiene por fin la investigación de la verdad y su demostración,** porque la investigación y la demostración

de la verdad son el fin de la inteligencia y por consiguiente de la lógica, en cuanto define las condiciones de validez de las operaciones del espíritu.

Art. II. IMPORTANCIA DE LA LÓGICA

7 No se ha de exagerar ni rebajar la importancia de la lógica científica.

1. La lógica empírica. — Puédese llegar y a menudo se llega a la verdad sin el auxilio de la Lógica científica, sobre todo cuando las operaciones intelectuales no encierran gran complejidad. En este caso basta con la lógica espontánea, de la que la lógica filosófica no es sino un perfeccionamiento metódico; y Leibniz dijo con razón que *"las leyes de la Lógica no son sino las reglas del buen sentido puestas en orden por escrito"*.

2. La lógica científica. — Mas *si el buen sentido es siempre necesario, no siempre es suficiente*. Si bien es posible observar espontáneamente las reglas de un pensamiento correcto, hay mayor probabilidad de observarlo cuando esas reglas son conocidas y familiares. Además, no se trata únicamente de conocer la verdad: es preciso descartar las dificultades y refutar los errores, para lo cual no basta el buen sentido que ignora las causas de error y los procedimientos sofísticos. En fin, el buen sentido puede deducir de una verdad las consecuencias más inmediatas. Pero así como no es capaz de elevarse hasta los principios universales, tampoco sabe llegar a las consecuencias remotas.

La lógica es pues necesaria para hacer al espíritu más agudo y ayudarle a dar razón de sus operaciones recurriendo a los principios en que se funda su legitimidad.

Art. III. DIVISIÓN DE LA LÓGICA

8 Hemos visto en el número 6 que la lógica tiene por objeto establecer las condiciones que las operaciones intelectuales deben llenar para ser correctas. Ahora bien, estas condiciones podémoslas agrupar en dos grandes categorías. Primero, las *condiciones que aseguran el acuerdo del pensamiento consigo mismo*, hecha abstracción de cualquier dato particular, de tal manera que sean válidas universalmente. Vienen luego las

condiciones que derivan de las relaciones del pensamiento con los diversos objetos a los que se pueden aplicar. De ahí las divisiones generales de la lógica:

1. Lógica formal o menor. — Es la parte de la lógica que establece la *forma* correcta de las operaciones intelectuales, o que asegura el acuerdo del pensamiento consigo mismo, de tal manera que los principios que descubre y las reglas que formula se aplican a todos los objetos de pensamiento, cualesquiera que éstos sean.

Ahora bien, como las operaciones del espíritu son tres, a saber: la *aprehensión*, el *juicio* y el *raciocinio*, la lógica formal comprende normalmente tres partes, que tratan de la aprehensión y de la idea, del juicio y de la proposición, del raciocinio y de la argumentación.

2. Lógica material o mayor. — Es la parte de la lógica que determina las *leyes particulares* y las *reglas especiales* que derivan de la naturaleza de los objetos que se han de conocer. Y define los métodos de las matemáticas, de la física, de la química, de las ciencias naturales, de las ciencias morales, etc., que son otras tantas lógicas especiales.

A la lógica mayor podemos referir el *estudio de las condiciones de la certeza*, así como el de los *sofismas* que quieren presentar lo falso con apariencias de verdad. Estas cuestiones no se confunden con aquellas de que trata la crítica del conocimiento. No se trata, en efecto, en lógica, sino de definir, desde un punto de vista formal, lo que son *de derecho* la verdad y el error y cuáles son las *condiciones de derecho* de la certeza; mientras que la Crítica del conocimiento tiene por objeto resolver la cuestión de saber si *de hecho* nuestras facultades de conocimiento son capaces de llegar a la verdad.

PRIMERA PARTE

LÓGICA FORMAL

9 La lógica formal establece las condiciones del acuerdo del pensamiento consigo mismo. No contempla las operaciones intelectuales desde el punto de vista de su naturaleza —cosa que pertenece a la psicología—, sino desde el punto de vista de su *validez intrínseca*, es decir, de su *forma*. Y como todo raciocinio se compone de juicios, y todo juicio de ideas, debemos distinguir tres operaciones intelectuales específicamente diferentes:

1. *Aprehender*, es decir concebir una idea.

2. *Juzgar*, es decir afirmar o negar una relación entre dos ideas.

3. *Razonar*, es decir, de dos o más juicios dados deducir otro juicio que de ellos se sigue necesariamente.

La lógica estudia estas tres operaciones en sí mismas, a saber en tanto que son actos del espíritu, y en sus expresiones verbales, que son: para la aprehensión, el *término;* para el juicio, la *proposición;* para el raciocinio, el *argumento*.

Todos los principios y todas las reglas válidas de las operaciones del espíritu lo son igualmente y de la misma manera de sus expresiones verbales.

CAPITULO I

LA APREHENSIÓN Y EL TÉRMINO

ART. I. DEFINICIONES

10 1. **Aprehender** significa *captar, tomar,* y la aprehensión, desde el punto de vista lógico, es el *acto por el cual el espíritu concibe una idea, sin afirmar ni negar nada de ella.* La aprehensión difiere, pues, del juicio, del cual vamos a ver que consiste en afirmar o negar una cosa de otra.

2. **La idea,** o concepto, *es la simple representación intelectual de un objeto.* Difiere esencialmente de la imagen, que es la representación determinada de un objeto sensible.

3. **El término** es *la expresión verbal de la idea.* — Desde el punto de vista lógico, debemos distinguir el término de la palabra. El término puede, en efecto, comprender varias palabras (por ejemplo, el buen Dios, algunos hombres, una acción brillante), que no obstante sólo forman una idea lógica.

ART. II. COMPREHENSIÓN Y EXTENSIÓN

11 Podemos considerar una idea y por consiguiente un término, desde el punto de vista de la comprehensión y desde el punto de vista de la extensión. Esta distinción es de capital importancia para toda la lógica formal.

1. **La comprehensión** es el contenido de una idea, es decir el *conjunto de elementos de que consta una idea.* Así la comprehensión de la idea de hombre implica los elementos siguientes: ser, viviente, sensible, racional.

2. **La extensión** es el *conjunto de sujetos a los cuales conviene la idea.* Así, la idea de hombre conviene a los canadien-

ses, a los vascos, a los blancos, a los negros, a Pedro, a Carlos, Eduardo, etc.

3. Relación de la comprehensión y de la extensión.

a) *La comprehensión de una idea está en relación inversa de su extensión.* La idea de ser, que es la menos rica de todas, es por lo mismo la más universal; la idea de hombre, que encierra mayor número de elementos, no se aplica sino a una parte de los seres; la idea de vasco, que añade a la idea de hombre nuevos elementos, es todavía más restringida; y en fin, la idea de tal individuo, Carlos, Eduardo, cuya comprehensión es la más rica, es por lo mismo la más limitada en cuanto a la extensión.

b) *El género y la especie.* También es posible ordenar las ideas, y por consiguiente los seres por ellas representados, según una jerarquía fundada en su extensión. La idea superior en extensión se llama *género* con relación a la idea inferior, y ésta se dice *especie* con relación a la primera. En principio, se llama *género* a toda idea que contiene debajo de sí otras ideas generales (animal con relación a hombre, pájaro, pez, etc.), y *especie* a toda idea que no contiene sino individuos.

Art. III. CLASIFICACIÓN DE LAS IDEAS Y DE LOS TÉRMINOS

12 Para clasificar las ideas puédense tomar distintos puntos de vista.

1. Punto de vista de su perfección.

a) *La idea es adecuada* cuando representa al espíritu todos los elementos del objeto. Es *inadecuada* en el caso contrario.

b) *La idea es clara* cuando basta para hacer reconocer su objeto entre todos los demás; y *oscura* en el caso contrario.

c) La idea es *distinta* o *confusa* según que nos dé a conocer, o no, los elementos que componen sus objetos. Una idea clara puede no ser distinta: un jardinero tiene idea clara, pero no distinta (al revés que el botánico), de las flores que cultiva. En cambio, una idea distinta es necesariamente clara.

2. Punto de vista de su comprehensión y de su extensión.

a) *En cuanto a la comprehensión*, una idea es *simple* o *compuesta*, según comprenda uno o varios elementos. La idea

de ser (lo que es) es simple: la idea de hombre (animal racional) es compuesta.

b) *En cuanto a la extensión*, hay que distinguir:

La idea singular: es aquella que no se puede aplicar sino a un individuo: Carlos, este árbol, este libro.

La idea particular: es aquella que se aplica de manera indeterminada sólo a una parte de una especie o de una clase determinada: *algunos patos*.

La idea universal: es aquella que conviene a todos los individuos de un género o de una especie dada: el hombre, el círculo, la mesa, etc.

La idea singular equivale a una idea universal, porque si bien está limitada a un solo individuo, agota toda su extensión.

3. **Punto de vista de sus relaciones mutuas.** — Las ideas pueden ser entre sí:

a) *Contradictorias*, cuando la una excluye a la otra, sin que haya término medio posible entre ambas. Por ejemplo: ser y no ser; estar en la luna y no estar en la luna; avaro y no avaro.

b) *Contrarias*, cuando expresan las notas más opuestas en un género dado, de tal modo que exista un término medio entre ellas: blanco y negro; avaro y pródigo; estar en Pamplona y estar en Bilbao.

ART. IV. REGLA FORMAL DE LAS IDEAS Y DE LOS TÉRMINOS

13 1. **En sí misma, una idea no es ni verdadera ni falsa**, porque no contiene ninguna afirmación. Es lo que es y nada más.

2. **Una idea puede ser contradictoria**, es decir comprender elementos que se excluyan mutuamente. Por ejemplo la idea de círculo cuadrado.

Las ideas contradictorias no pueden ser sino ideas confusas, porque es imposible concebir clara y distintamente una idea realmente contradictoria (que es, en realidad, la nada).

Hemos de procurar, pues, que nuestras ideas no encierren elementos contradictorios. Ahora bien, como la contradicción en las ideas proviene siempre de su confusión, hay que hacer desaparecer esta confusión analizándolas, es decir que hay que definirlas y dividirlas.

Art. V. LA DEFINICIÓN

14 **1. Noción.** — Definir, según el sentido etimológico, es lo mismo que *delimitar*. La definición lógica consiste, en efecto, en circunscribir con exactitud la comprehensión de un objeto, en otros términos *en decir lo que una cosa es.*

2. División. — Distinguense:

a) *La definición nominal*, que expresa el sentido de una palabra. Así, decir que la *palabra* "definir" significa *"delimitar"* es dar una definición nominal.

b) *La definición real*, que expresa la naturaleza de la misma cosa. La definición real puede ser:

Esencial. Es aquella que se hace por el *género próximo* y la *diferencia especifica*. Definimos así al hombre: animal racional; *animal* es el género próximo, es decir la idea inmediatamente superior, en cuanto a la extensión, a la idea de hombre; y *racional*, que es la diferencia especifica, es decir la cualidad que, añadida a un género, constituye una especie, distinta como tal de todas las especies del mismo género.

Descriptiva. Es aquella que, a falta de los caracteres esenciales (género próximo y diferencia especifica), *enumera los caracteres externos* más notables de una cosa, permitiendo así distinguirla de todas las demás. (El carnero es un rumiante de cabeza alargada, nariz encorvada, ojo lánguido, etc.) Es la definición que se emplea en las ciencias naturales.

3. Reglas de la definición. — Son dos:

a) *La definición debe ser más clara que lo que se define.* Por eso es preciso que no contenga el término que se define —que normalmente no sea negativa, porque decir que el hombre no es un ángel, no es aclarar la cuestión de la naturaleza del hombre—; en fin, que sea breve.

b) *La definición debe convenir a todo lo que se define y a eso sólo.* Es decir que no ha de ser *ni demasiado limitada* (el hombre es un animal de color blanco), *ni demasiado amplia* (el hombre es un animal).

Art. VI. LA DIVISIÓN

15 La división de las ideas en sus elementos es uno de los medios necesarios de obtener una buena definición.

Definición. — Dividir es *distribuir un todo en sus partes.* Hay por consiguiente tantas clases de divisiones cuantas clases de todos existan.

2. **Especies.** — Llámase un *todo* a aquello que puede ser resuelto o dividido, sea físicamente, o al menos idealmente, en diversos elementos. De ahí tres clases de *todo:* físico, lógico y moral.

a) *Físico.* El todo físico es aquel *cuyas partes son realmente distintas.* Este todo puede ser: *cuantitativo,* en cuanto se compone de partes homogéneas: un bloque de mármol; *esencial,* en cuanto forma una esencia completa: el hombre; *potencial,* en cuanto compuesto de diferentes facultades: el alma humana como compuesta de inteligencia y de voluntad; *accidental,* en cuanto compuesto de partes unidas exteriormente: una mesa, un montón de piedras.

b) *Lógico (o metafísico).* El todo lógico es *aquel cuyas partes no se distinguen sino por la razón.* Va expresada por una *noción universal* que contiene en sí a otras como partes subjetivas. Así el género contiene sus especies: por ejemplo, la idea de metal con relación a los diversos metales (hierro, cobre, zinc, etc.); o también la idea de animal referido a animal racional (hombre) y a animal no racional (bruto).

c) *Moral.* El todo moral es *aquel cuyas partes, actualmente distintas y separadas, están unidas por el lazo moral del mismo fin:* una nación, un ejército, una familia, etc. Va expresado por un concepto colectivo.

3. **Reglas.** — Una división, para ser buena, ha de ser:

a) *Completa* o adecuada, es decir que enumere todos los elementos de que se compone.

b) *Irreductible,* es decir, que no debe enumerar sino los elementos verdaderamente distintos entre sí, de manera que ninguno esté comprendido en otro. La división siguiente: el hombre está compues'o de un cuerpo, de un alma y de una inteligencia, pecaría contra esta regla, ya que el alma humana comprende la inteligencia.

c) *Fundada en el mismo principio,* y por consiguiente que debe proceder por miembros verdaderamente opuestos entre sí. La división siguiente: mi biblioteca se compone de libros de filosofía y de libros *bien encuadernados,* pecaría contra esta regla, porque *bien encuadernados* no se opone a *filosofía.*

CAPITULO II

EL JUICIO Y LA PROPOSICIÓN

ART. I. DEFINICIONES

16 **1. Definición del juicio.** — El juicio es el *acto por el que el espíritu afirma una cosa de otra:* "Dios es bueno", "el hombre no es inmortal" son juicios en cuanto el uno afirma de Dios la bondad, y el otro niega al hombre la inmortalidad.

El juicio encierra, pues, necesariamente *tres elementos,* a saber: un *sujeto,* que es el ser del cual se afirma o niega alguna cosa; un *atributo* o *predicado,* que es lo que se niega o afirma del sujeto; una *afirmación* o una *negación.*

El sujeto y el atributo son la *materia* del juicio; y la *forma* del juicio resulta de la afirmación o de la negación.

2. Definición de la proposición. — La proposición es la *expresión verbal del juicio.*

Compónese, como el juicio, de *dos términos,* sujeto y predicado, y de un *verbo* llamado *cópula* (es decir lazo), porque une o separa los dos términos.

El verbo de la proposición lógica es *siempre el verbo ser, tomado en sentido copulativo* o relativo, como en esta proposición: "Dios es bueno", y no en sentido absoluto, en el que significa existir, como en esta proposición: "Dios es". A menudo el verbo gramatical comprende a la vez al verbo lógico y al atributo. Así, esta proposición: "Yo hablo", se descompone, desde el punto de vista lógico, en esta otra: "Yo soy o estoy hablando". Del mismo modo, "Dios existe", se descompone así: "Dios es existente".

ART. II. ESPECIES DE JUICIOS Y DE PROPOSICIONES

1. Clasificación de los juicios. — Podemos clasificar los juicios desde el punto de vista de su *forma* y desde el de su *materia.*

a) *Desde el punto de vista de la forma.* Se distingue los juicios *afirmativos* y los juicios *negativos.*

b) *Desde el punto de vista de la materia.* Distínguense en *analíticos* y en *sintéticos.*

Llámase *analítico* a un *juicio en que el atributo es: ya idéntico* al sujeto (como en el caso de la definición: "El hombre es un animal racional"), *ya esencial* al sujeto ("El hombre es racional"), *ya propio* ([1]) al sujeto ("El círculo es redondo").

Llámase *sintético* un *juicio cuyo atributo no expresa nada de esencial ni propio del sujeto:* "Este hombre es viejo", "El tiempo es claro".

2. Clasificación de las proposiciones. — Podemos clasificar las proposiciones desde el punto de vista de la *cantidad* o desde el punto de vista de la *cualidad.*

A. *La cantidad* de una proposición depende de la *extensión del sujeto.* Se pueden distinguir:

a) *Las proposiciones universales:* son aquellas en que el *sujeto* es un término *universal, tomado universalmente.* Por ejemplo: "El hombre (o todo hombre) es mortal."

b) *Las proposiciones particulares:* aquellas en que el *sujeto* es un término *particular:* "Algún hombre es virtuoso."

c) *Las proposiciones singulares:* aquellas cuyo *sujeto* es un término *singular:* "Pedro es sabio", "Este árbol es viejo". Estas proposiciones, por la razón expresada en el número 12, deben ser asimiladas a las proposiciones universales.

B. *La cualidad* de una proposición depende de *la afirmación* o de *la negación,* según que la relación del atributo al sujeto sea una relación de conveniencia o de no conveniencia.

3. Las cuatro proposiciones. — Como toda proposición tiene a la vez una cantidad y una cualidad, puédese distinguir cuatro especies de proposiciones, que los lógicos designan con vocales, a saber:

a) *La universal afirmativa* (A): Todo hombre es mortal.

b) *La universal negativa* (E): Ningún hombre es espíritu puro.

c) *La particular afirmativa* (I): Algún hombre es sabio.

d) *La particular negativa* (O): Algún hombre no es sabio.

4. Relación de los términos desde el punto de vista de la extensión, en las universales.

([1]) La propiedad, en lógica, es un carácter que no pertenece a la esencia del sujeto, pero deriva de ella necesariamente.

a) *En las afirmativas* (A), el *sujeto* se toma *en toda su extensión*, pero el *predicado* no se toma sino *según una parte de su extensión:* "El hombre es mortal" significa que el hombre es uno de los mortales, es decir una parte de los seres mortales.

b) *En las negativas* (E), el *sujeto y el atributo* están tomados *en toda su extensión:* "Ningún hombre es espíritu puro" significa que el hombre no es ninguno de los espíritus puros.

Art. III. DE LA OPOSICIÓN

18 1. **Noción.** — Si consideramos las proposiciones no en sí mismas, sino en sus mutuas relaciones, échase de ver que se pueden oponer entre sí de diversas maneras. Definiremos, pues, la oposición como *la relación de dos proposiciones que, teniendo el mismo sujeto y el mismo predicado, tienen una cualidad o una cantidad diferente, o bien, a la vez, una cualidad y una cantidad diferentes.*

2. **Diversas oposiciones.** — Son cuatro:

a) *Las proposiciones contradictorias.* Llámase contradictorias a *dos proposiciones que difieren a la vez por la cantidad y por la cualidad:* la una niega lo que la otra afirma, sin que exista medio entre la afirmación y la negación.

Todo hombre es sabio (A).
Algún hombre no es sabio (O).

b) *Las proposiciones contrarias.* Llámase contrarias a *dos proposiciones universales que difieren por la cualidad:*

Todo hombre es sabio (A).
Ningún hombre es sabio (E).

c) *Las proposiciones subcontrarias.* Llámase subcontraria a *dos proposiciones particulares que difieren por la cualidad:*

Algún hombre es sabio (I).
Algún hombre no es sabio (O).

d) *Las proposiciones subalternas.* Son aquellas que *no difieren sino por la cantidad:*

Todo hombre es virtuoso (A).
Algún hombre es virtuoso (I).
Ningún hombre es espíritu puro (E).
Algún hombre no es espíritu puro (O).

2. Leyes de la oposición.

a) *Ley de las contradictorias.* Dos proposiciones contradictorias (A y O, E e I) no pueden ser *ni verdaderas ni falsas a la vez.* Si una es verdadera, la otra es necesariamente falsa; si una es falsa, la otra es necesariamente verdadera.

b) *Ley de las contrarias.* Dos proposiciones contrarias (A y E) *no pueden ser verdaderas al mismo tiempo;* si una es verdadera, la otra es falsa. Pero las dos *pueden ser falsas al mismo tiempo.*

En *materia necesaria* (es decir, cuando el predicado es de la esencia del sujeto), dos *contrarias* no pueden ser falsas a la vez. Por consiguiente, de la falsedad de la una puédese concluir a la verdad de la otra.

c) *Ley de las subcontrarias.* Dos proposiciones subcontrarias (I y O) *no pueden ser falsas al mismo tiempo. Pero sí verdaderas.*

En *materia necesaria,* dos subcontrarias no pueden ser verdaderas a la vez. En consecuencia, de la verdad de una se puede concluir a la falsedad de la otra..

d) *Ley de las subalternas.* Dos proposiciones subalternas (A e I, E y O) *pueden ser verdaderas al mismo tiempo y falsas también;* o bien *pueden ser una verdadera y la otra falsa.*

ART. IV. CONVERSIÓN DE LAS PROPOSICIONES

19 **1. Naturaleza de la conversión.** — Tomemos la siguiente proposición: "Ningún círculo es cuadrado." Es posible enunciar la misma verdad trasponiendo los términos, es decir haciendo del sujeto predicado, y del predicado sujeto: "Ningún cuadrado es círculo." De esta manera tenemos *convertida* la primera proposición, es decir la tenemos traspuesta, por la intervención de los extremos, en otra proposición que expresa la misma verdad. La conversión puede, pues, ser definida como el *procedimiento lógico que consiste en trasponer los términos de una proposición sin modificar su cualidad.*

2. Regla general de la conversión. — La proposición que resulta de la conversión no debe afirmar (o negar) más que la proposición convertida. Por consiguiente, ya la cantidad de la proposición no cambia *(conversión simple),* o ya, por el contrario, hay cambio de cantidad *(conversión por accidente).*

3. Aplicaciones.

a) *La universal afirmativa* (A) se convierte en una *particular afirmativa*. Así en la proposición: "Todo hombre es mortal", *hombre* es universal, y *mortal* es particular (17). Tendremos, pues, que "algún mortal es hombre".

Esta proposición, al no convertirse simplemente, no es *recíproca*. Hay que hace excepción, cuando la *universal afirmativa* es una *definición*. En tal caso, se convierte simplemente: "El hombre es un animal racional", "el animal racional es el hombre".

b) *La universal negativa* (E) *se convierte simplemente*, porque los dos términos tómanse en ella universalmente (17): "Ningún hombre es espíritu puro", "ningún espíritu puro es hombre". Esta proposición es, pues, *recíproca*.

c) *La particular afirmativa* (I) se convierte también *simplemente*, es decir que es *recíproca*, porque los dos términos son tomados en ella particularmente: "Algún hombre es sabio", "algún sabio es hombre".

d) *La particular negativa* (O) *no puede ser convertida* ordinariamente. Sea la proposición: "Algún hombre no es médico"; no es posible hacer del sujeto *hombre* un atributo, porque entonces tendría una extensión universal en la proposición negativa: "Algún médico no es hombre."

Pero se puede convertir esta proposición por *contraposición*, es decir, añadiendo la partícula negativa a los términos convertidos: "Algún hombre no es médico", "algún médico no es no hombre"; es decir: "Algún no médico es hombre."

CAPÍTULO III

EL RACIOCINIO Y EL ARGUMENTO

Art. I. DEFINICIONES

20 1. **El raciocinio** en general es la *operación por la que el espíritu, de dos o más relaciones conocidas, concluye a otra relación que de ellas se deriva lógicamente.* Como por otra parte las relaciones son expresadas por los juicios, el raciocinio puede también ser definido como la operación que consiste en deducir de dos o más juicios otro juicio contenido lógicamente en los primeros.

El raciocinio es, pues, un pasaje de lo conocido a lo desconocido.

2. **El argumento** es la *expresión verbal* del raciocinio.

3. **El lógico encadenamiento** de las proposiciones que componen el argumento se llama la *forma* o *consecuencia* del argumento.

Las mismas *proposiciones* forman la *materia* del argumento.

La proposición a la que conduce el argumento se llama *conclusión* o *consiguiente;* y las proposiciones de las que se deduce la conclusión llámanse colectivamente el *antecedente:*

El hombre es mortal. Es así que Pedro es hombre *(antecedente)*.

Luego Pedro es mortal *(conclusión)*.

4. **Consecuencia y consiguiente.** — Estas definiciones permiten comprender que *un argumento puede ser bueno en cuanto a la consecuencia y malo en cuanto a la conclusión* o consiguiente. Por ejemplo:

Todo hombre es inmortal Es así que Pedro es hombre. Luego Pedro es inmortal	Consecuencia buena. Consiguiente malo.

De la misma manera, un argumento puede ser *malo por parte de la consecuencia y bueno por parte de la conclusión* o consiguiente. Por ejemplo:

El hombre es libre. Pedro es hombre. Luego Pedro es falible.	Consiguiente bueno. Consecuencia mala.

5. **La inferencia.** — El término *inferencia* es tomado a menudo como sinónimo de *razonamiento*. En realidad, posee un sentido muy general y se aplica no solamente a cualquier razonamiento (deducción, inducción), sino también, aunque menos propiamente, a las diferentes operaciones de conversión (19). En este último caso, empléase el término de *inferencia inmediata*.

Art. II. DIVISIÓN

21 Consistiendo el razonamiento en servirse de lo conocido para encontrar lo que se ignora, puédense presentar dos casos, según que lo que ya se conoce sea una *verdad universal* (razonamiento deductivo) o bien uno o varios *casos singulares* (razonamiento inductivo).

1. **El razonamiento deductivo.** — El razonamiento deductivo es un *movimiento del pensamiento que va de una verdad universal a otra verdad menos universal* (o singular). Por ejemplo:

Todo lo que es espiritual es incorruptible.
Es asi que el alma humana es espiritual.
Luego el alma humana es incorruptible.

"*El alma humana* es incorruptible", es una verdad menos general que la que enuncia que "*todo lo espiritual* es incorruptible.

La expresión principal de este razonamiento es el *silogismo*.

2. **El razonamiento inductivo.** — El razonamiento inductivo es un *movimiento* del *pensamiento que va de una o varias verdades singulares a una verdad universal.* Su forma general es la siguiente:

El calor dilata el hierro, el cobre, el bronce y el acero.
Luego el calor dilata todos los metales.

ART. III. EL SILOGISMO

1. NOCIONES GENERALES

22 1. **Naturaleza del silogismo.** — El silogismo es *un argumento por el cual, de un antecedente que une dos términos a un tercero, se deduce un consiguiente que une estos dos términos entre sí.*

a) *Composición del silogismo.* Todo silogismo regular se compone, pues, de *tres proposiciones,* en las cuales *tres términos* son comparados dos a dos. Estos términos son:

El *término mayor* (T), asi llamado por ser el que tiene mayor extensión.

El *término menor* (t), así llamado porque es el que tiene menor extensión.

El *término medio* (M), asi llamado por ser *el intermediario* entre el mayor y el menor.

Las dos primeras proposiciones que componen colectivamente el antecedente se llaman *premisas,* y la tercera *conclusión.* La premisa que contiene el término mayor se llama *mayor.* La que contiene el término menor se llama *menor.*

b) *Forma del silogismo.* Para comprender la naturaleza del silogismo, tal como lo hemos definido, supongamos que buscamos la relación que existe entre la caridad y la amabilidad, a fin de establecer esta relación, no empíricamente, sino lógicamente, es decir, *sobre principios* necesarios. Para conocer esta relación y su razón de ser, vamos a comparar sucesivamente la caridad con la virtud y la amabilidad con la misma virtud, pues sabemos que la caridad es una virtud y que la virtud es amable. De esta comparación podemos concluir que la caridad, por ser una virtud, es necesariamente amable. Es decir que de la identidad (lógica) de la amabilidad y de la caridad con la virtud, deducimos la identidad de la amabilidad y de la caridad. La idea de virtud nos ha servido, pues, de término medio. De ahí el siguiente silogismo:

M T
La virtud es amable.

t M
Es así que la caridad es una virtud.

t T
Luego la caridad es amable.

De la forma del silogismo, según se desprende de lo que acabamos de decir, podemos inmediatamente deducir que *el término medio se debe encontrar en las dos premisas*, en relación, en la una (la mayor), con el término mayor, en la otra (en la menor), con el término menor; y que *nunca se ha de encontrar en la conclusión*.

23 **2. Principios del silogismo.** — Estos principios derivan de la naturaleza del silogismo. El primero está tomado desde el punto de vista de la comprensión, es decir de la consideración del contenido de las ideas incluídas en el silogismo. El segundo, desde el punto de vista de la extensión, es decir, de la consideración de las clases o de los individuos a que se aplican las ideas presentes en el silogismo. Estos dos puntos de vista son correlativos (10).

a) *Principio de la comprehensión.* Dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí.

Dos cosas, una de las cuales es idéntica y la otra no es idéntica a una tercera, no son idénticas entre sí.

b) *Principio de la extensión.* Todo lo que universalmente se afirma de un sujeto es afirmado en todo lo que está contenido en este sujeto. Si se afirma universalmente que la virtud es amable, afírmase por lo mismo que cada una de las virtudes es amable.

Todo lo que se niega universalmente de un sujeto es negado de todo lo que está contenido bajo ese sujeto. Si se niega universalmente que el hombre es inmortal, niégase igualmente de cada uno de los hombres.

2. Reglas del silogismo

24 Las reglas del silogismo no son otra cosa que *aplicaciones* de los principios que acabamos de enunciar.

Los lógicos enumeran *ocho reglas* del silogismo, cuatro de las cuales conciernen a los términos y otras cuatro a las proposiciones. Mas estas ocho reglas pueden reducirse a *tres principales*, a saber:

1. Regla primera. — *El silogismo no ha de tener sino tres términos.*

a) Muy a menudo se peca contra esta regla dando al término medio *dos extensiones* (y por consiguiente *dos signifi-*

cados) diferentes, lo que equivale a introducir un cuarto término en el silogismo. En el ejemplo siguiente:

> El *perro* ladra.
> Es así que el *perro* es una constelación.
> Luego una constelación ladra.

El término medio *perro* tómase en un sentido en la mayor y en otro en la menor. Hay pues cuatro términos.

b) Pécase también contra esta regla tomando dos veces el término medio *particularmente:*

> Algunos *hombres* son santos.
> Es así que los criminales son *hombres.*
> Luego los criminales son santos.

Siendo el término medio *hombres* particular en las dos premisas, en una se lo toma en una parte de su extensión, y en la otra en otra parte de esa misma extensión. Lo cual da cuatro términos.

c) Pécase, en fin, contra la misma regla dando al término menor o al término mayor, una extensión mayor en la conclusión que en las premisas. Sea el silogismo:

> Los Etíopes son negros.
> Es así que todos los Etíopes son *hombres.*
> Luego todos los *hombres* son negros.

Este silogismo tiene cuatro términos, porque se toma *hombre* particularmente en la menor, y universalmente en la conclusión (17). Para que el silogismo fuera correcto, debería concluir:

> "Luego *algunos hombres* son negros."

2. **Segunda regla.** — *De dos premisas negativas, nada se puede concluir.* Si, en efecto, ni el término menor, ni el término mayor son idénticos al medio, no hay relación entre ellos, y ninguna conclusión es posible. Por eso nada se sigue de las siguientes premisas:

> El hombre no es un espíritu puro.
> Es así que un espíritu puro no es mortal.
> Luego...

3. **Tercera regla.** — *De dos premisas particulares nada se puede concluir.* En efecto, en ese caso son posible tres hipótesis:

a) Las dos premisas son afirmativas. El término medio es en tal caso tomando dos veces particularmente (ya que en las particulares afirmativas, el sujeto y el predicado son particulares), y el silogismo tiene cuatro términos.

b) Las dos premisas son negativas. Pécase entonces contra la segunda regla.

c) Una premisa es afirmativa y la otra negativa. El término medio debe ser en tal caso atributo de la negativa que es el único término universal de las premisas (17). Mas como la conclusión será particular negativa ([1]), el término mayor que es su predicado estará tomado universalmente, y tendrá por consiguiente mayor extensión que en las premisas, y el silogismo tendrá cuatro términos.

Nada se puede, pues, concluir de dos premisas particulares sin violar una de las reglas del silogismo.

3. Figuras del silogismo

25 La figura del silogismo *resulta del lugar que ocupa el término medio en las premisas.* Ahora bien, el término medio puede ser sujeto en las dos premisas o atributo en las dos, o sujeto en una y atributo en la otra. De ahí *cuatro figuras:*

1. **Primera figura.** — *El término medio es sujeto en la mayor y predicado en la menor:*

   Todo *hombre* (M) es mortal (T).
   Pedro (t) es *hombre* (M).
   Luego Pedro (t) es mortal (T).

2. **Segunda figura.** — *El término medio es predicado en las dos premisas:*

   Todo círculo (T) es *redondo* (M).
   Es así que ningún triángulo (t) es *redondo* (M).
   Luego ningún triángulo (t) es círculo (T).

3. **Tercera figura.** — *El término medio es sujeto en las dos premisas:*

   La caridad (M) es amable (T).
   Es así que la caridad (M) es una virtud (t).
   Luego alguna virtud (t) es amable (T).

([1]) En virtud de una regla del silogismo, según la cual la conclusión sigue siempre a la parte más débil; es decir, que es negativa, si una de las premisas es negativa, y particular si una de las premisas es particular.

4. Cuarta figura. — *El término medio es predicado en la mayor y sujeto en la menor:*

Pedro (T) es *hombre* (M).
Es así que todo *hombre* (M) es mortal (t).
Luego algún mortal (t) es Pedro (T).

En realidad esta figura (llamada *figura galénica*) no es una figura distinta. No es sino una *forma indirecta* de la primera figura.

4. Modos del silogismo

26 **1. Definición y división.** — El modo del silogismo resulta de la *disposición de las premisas según la cualidad y la cantidad* (A, E, I, O). Cada una de las dos premisas puede ser universal afirmativa (A), universal negativa (E), particular afirmativa (I), y particular negativa (O). Por consiguiente, tenemos, en la mayor, cuatro casos posibles, y en cada uno de estos casos, cuatro casos posibles en la menor, lo que da *dieciséis combinaciones:*

Mayor:	AAAA	EEEE	IIII	OOOO
Menor:	AEIO	AEIO	AEIO	AEIO

Y como *estos dieciséis modos pueden existir en cada una de las cuatro figuras,* síguese que hay $16 \times 4 = 64$ posibles combinaciones.

2. Modos legítimos. — Un gran número de estos 64 modos posibles pecan contra alguna de las reglas del silogismo. Los lógicos demuestran que *sólo diecinueve modos son legítimos.* Y los designan con palabras latinas de tres sílabas. La vocal de la primera sílaba designa la naturaleza de la mayor; la de la segunda, la naturaleza de la menor; y la de la tercera, la naturaleza de la conclusión. He aquí, a título de ejemplo, los modos legítimos de las dos primeras figuras:

a) *Primera figura.* Cuatro modos legítimos:

A A A	E A E	A I I	E I O
Barbara	Celarent	Darii	Ferio

b) *Segunda figura.*

E A E	A E E	E I O	A O O
Cesare	Camestres	Festino	Baroco

5. Especies de silogismo

27 Distínguese dos clases de silogismos: el silogismo *categórico* y el silogismo *hipotético*.

A. Definiciones.

1. El silogismo categórico es aquel *cuya mayor afirma o niega pura y simplemente*. De él hemos tratado hasta ahora.

2. El silogismo hipotético plantea en *la mayor* una *alternativa*, y en *la menor afirma o niega una de las partes de la alternativa*.

B. El silogismo hipotético.

1. División. *Tres son las especies* de silogismo hipotético:

a) El *silogismo condicional:* aquel cuya *mayor* es una proposición *condicional:*

Si Pedro trabaja, aprobará.
Es así que trabaja,
Luego aprobará.

b) *Silogismo disyuntivo:* aquel cuya *mayor* es una proposición *disyuntiva:*

O Pedro trabaja o es perezoso.
Es así que trabaja,
Luego no es perezoso.

c) *El silogismo conjuntivo:* aquel cuya *mayor* es una proposición *conjuntiva:*

Pedro no lee y pasea al mismo tiempo.
Es así que pasea,
Luego no lee.

2. Reducción. — El silogismo disyuntivo y el silogismo conjuntivo se reducen a *silogismos condicionales:*

a) *Reducción del silogismo disyuntivo:*

Si Pedro es trabajador, no es perezoso.
Es así que es trabajador,
Luego no es perezoso.

b) *Reducción del silogismo conjuntivo:*

Si Pedro pasea, no lee.
Es así que pasea,
Luego no lee.

3. **Reglas.** — Son cuatro.

a) *Afirmar la condición es afirmar el condicionado:* Si Pedro trabaja, existe. Es así que trabaja. Luego existe.

b) *Afirmar el condicionado no es afirmar la condición:* Si Pedro trabaja, existe. Es así que existe. Luego trabaja. (Conclusión ilegítima, pues puede existir sin trabajar.)

c) *Negar el condicionado es negar la condición:* Si Pedro trabaja, existe. Es así que no existe. Luego no trabaja.

d) *Negar la condición no es negar el condicionado:* Si Pedro trabaja, existe. Es así que no trabaja. Luego no existe. (Conclusión ilegítima, pues puede existir sin trabajar.)

6. Los silogismos incompletos y compuestos

Los más corrientes son el *entimema*, el *sorites* y el *dilema*.

1. **El entimema.** — Es un silogismo en que se sobrentiende una de las premisas:

Todo cuerpo es material.
Luego el alma no es un cuerpo.

Este argumento da por supuesta la menor siguiente: Es así que el alma no es material.

2. **El sorites.** — *Es una serie de proposiciones encadenadas de modo que el atributo de la primera sea sujeto de la segunda,* el atributo de la segunda sujeto de la tercera, hasta la última proposición en la que van juntos el primer sujeto y el último atributo:

Pedro es un niño bueno.
El niño bueno es amado de todos.
Quien es amado de todos es feliz.
Luego Pedro es feliz.

3. **El dilema.** — Es un argumento en el que se pone al adversario ante una *alternativa, cuyas dos partes conducen a la misma conclusión:*

Estabas en tu puesto o no estabas.
Si estabas, has faltado a tu deber.
Si no estabas, es que has huído cobardemente.
Luego en ambos casos mereces el castigo.

7. Valor del silogismo

28 **1. Objeciones.** — Contra el valor del silogismo se han propuesto algunas objeciones, que se pueden reducir a las dos siguientes:

a) *El silogismo no es sino un puro verbalismo.* Esta es la objeción constantemente repetida contra el silogismo desde el tiempo de Descartes. El silogismo se reduce a una pura tautología, es decir a la pura y simple repetición de la misma cosa, y por consiguiente no es capaz de hacer progresar realmente al espíritu. Que es lo que Stuart Mill en particular se esforzó en demostrar. En efecto, dice, examinemos el siguiente silogismo:

El hombre es un ser inteligente.
Pedro es hombre.
Luego es un ser inteligente.

Es claro que para poder afirmar legítimamente la mayor universal "el hombre es un ser inteligente" es preciso saber de antemano que Pedro, Pablo, Juan, etc., son seres inteligentes. La conclusión, pues, nada me enseña que yo no lo supiera antes. Por consiguiente, el silogismo es puro verbalismo.

b) *El silogismo categórico se reduciría a un silogismo hipotético.* Esta objeción no hace en realidad sino repetir y ampliar la objeción anterior. Y sostiene que, al no poder enumerar todos los casos particulares cuya verificación permitiría formular categóricamente la mayor universal, todo silogismo, al tener por mayor una proposición cuyo sujeto es una noción universal (12), no sería en realidad sino un silogismo *hipotético*. El silogismo precedente se reduciría, pues, a este silogismo hipotético: "Si todos los hombres son seres inteligentes, Pedro que es un hombre es un ser inteligente"; o más breve: "Si Pedro es hombre, es inteligente."

2. Discusión.

a) *El silogismo es instrumento de descubrimiento. En efecto,* las objeciones que acabamos de recordar suponen erróneamente que la conclusión está contenida *explícitamente* en la mayor. De hecho, *la conclusión no está contenida sino virtualmente (o implícitamente) en la mayor,* lo cual obliga a recurrir, para descubrirla, a una idea intermediaria (término medio). De ahí también que la conclusión nos dé algo

nuevo y realice algún progreso en el conocimiento, progreso que consiste en descubrir en una idea algo que en ella está contenido, pero que no se veía al principio. Por esta razón habla Aristóteles justamente de la *causalidad del término medio*, subrayando así su valor y fecundidad en el orden del conocimiento.

b) *Valor del silogismo categórico*. No todo silogismo categórico se reduce a un silogismo hipotético. La objeción que eso pretende apóyase, sin pruebas, en la doctrina que niega el valor de las ideas universales. La discusión de esta doctrina pertenece sobre todo a la Crítica del conocimiento. Pero podemos ya observar en este lugar que el concepto o idea universal expresa en primer término una *esencia* o una *naturaleza real y objetiva*, y que así tiene un contenido propio, aplicable *universalmente* a todas las especies del mismo género y a todos los individuos de la misma especie (11). En otros términos, el concepto expresa una cosa que *debe* encontrarse en todas las especies (si es un concepto genérico) y en todos los individuos (si es un concepto específico). Por eso hemos de decir más adelante que *el concepto expresa algo universal y necesario;* y como tal, sirve legítimamente de base al silogismo categórico.

Obsérvese, además, que la objeción es contradictoria en sí misma. Pretende, en efecto, reducir el silogismo categórico a la siguiente forma: "Si Pedro es un hombre, es un ser inteligente." Ahora bien, la relación necesaria así establecida entre dos atributos o dos nociones (humanidad e inteligencia), no puede darse si no existe una naturaleza humana, lo que equivale a decir que el *juicio hipotético supone un juicio categórico*. Así que, lejos de reducirse el silogismo categórico a un silogismo hipotético, es el silogismo hipotético el que supone necesariamente un juicio categórico, pues no es posible enunciar la proposición "Si Pedro es un hombre, es inteligente", si no es fundándose en el juicio categórico: "El hombre es un ser inteligente".

3. Verdadera naturaleza del silogismo. — Por lo que antecede se comprende cuál es la naturaleza del silogismo. Queda ya dicho que se funda en la *esencia* de las cosas. Lo que equivale a decir que:

a) *El silogismo se funda en lo necesario*. La esencia es, en efecto, en los seres, algo necesario, es decir lo que no puede dejar de ser (supuesto que los seres sean). Así, no es nece-

sario que el hombre exista (pues Dios lo creó libremente): pero *si existe, el hombre es necesariamente un animal racional*. Del mismo modo, no es necesario que el círculo exista: pero *si existe, es necesario que sea redondo*. Por consiguiente, que el hombre sea un ser inteligente o que el círculo sea redondo, esto no es una simple comprobación empírica que no tuviera otro valor que el haberse observado que cada hombre individual es un ser inteligente, y cada círculo es redondo, sino que se trata de *verdades necesarias, en razón de lo que son, por su misma esencia, la naturaleza humana y el círculo*.

Así se comprende que *el silogismo, por fundarse en la esencia*, es decir, en lo necesario, *da auténticamente una explicación o una razón de ser*, y no un simple hecho.

b) *El silogismo se refiere a lo universal*. En efecto, *lo que es necesario es, por el mismo hecho, universal*. Esto se ha de entender desde el doble punto de vista de la comprehensión y de la extensión. Porque toda naturaleza encierra siempre en sí los atributos que le convienen esencialmente, y forman el campo de lo necesario. (Dondequiera que exista la naturaleza humana, hay animalidad y racionalidad.) De la misma manera, todo lo que se dice de un universal convendrá necesariamente a todos los sujetos singulares de los que se dice este universal. (Todo lo que se dice del hombre, como tal, conviene a todos los hombres, tomados individualmente.)

Art. IV. LA INDUCCIÓN

29 **1. Nociones generales.**

a) *Definición*. La inducción es un *razonamiento por el que el espíritu, de datos singulares suficientes, infiere una verdad universal:*

El hierro, el cobre y el zinc, conducen la electricidad.
Es así que el hierro, el cobre y el zinc son metales.
Luego el metal conduce la electricidad.

b) *Naturaleza de la inducción*. La definición que precede permítenos comprender que *la inducción difiere esencialmente de la deducción*. En efecto, en el razonamiento deductivo, la conclusión está contenida en las premisas como la parte en el todo, mientras que en el razonamiento inductivo, la conclusión está en las premisas en la relación del todo a las partes. Lo que es fácil de ver comparando los ejemplos siguientes:

Deducción	El metal conduce la electricidad. Es así que el hierro es un metal. Luego el hierro conduce la electricidad.
Inducción	El hierro, el cobre, el zinc... conducen la electricidad. Es así que el hierro, el cobre, el zinc son metales. Luego el metal conduce la electricidad.

2. Principio de la inducción. — Puédese enunciar así: *Lo que es verdad o falso de muchos* individuos suficientemente enunmerados de una especie dada, o *de muchas partes* suficientemente enumeradas de un todo dado, *es verdad o es falso de esta especie y de este todo.*

El procedimiento del razonamiento inductivo, tal como lo practican las ciencias experimentales, será estudiado en la lógica material.

En cuanto a la cuestión del fundamento de la inducción o *del valor* del razonamiento inductivo, la volveremos a encontrar en la Lógica mayor (inducción científica) y en la Psicología (abstracción).

SEGUNDA PARTE

LÓGICA MATERIAL

1. Definición. — Después de haber estudiado las leyes que gobiernan la rectitud del razonamiento, es decir el acuerdo del pensamiento consigo mismo, debemos preguntarnos a qué condiciones debe someterse el pensamiento para ser no sólo correcto, sino además verdadero, es decir conforme a los diversos objetos que el espíritu puede desear y conocer. *La lógica material es, pues, aquella que considera la materia del conocimiento y determina el camino que se ha de seguir para llegar con seguridad y rapidez a la verdad.* Esta parte de la lógica es llamada a menudo *Metodología*, por ser un estudio de los diversos métodos empleados en las ciencias.

Por otra parte, la Lógica mayor, al hacer intervenir la noción de verdad como conformidad del espíritu con las cosas, exige, antes del estudio de los métodos, *el estudio de las condiciones de derecho que permitan al espíritu tenerse por legitimamente seguro* y cierto, es decir por realmente conforme con las cosas.

2. División. — La lógica material encerrará, pues, las divisiones siguientes: *Las condiciones de la certeza, el método en general,* y los procedimientos generales de la demostración científica, *análisis y síntesis, noción de la ciencia y de las ciencias, y los diferentes métodos.*

CAPÍTULO I

CONDICIONES DE LA CERTEZA

30 Hemos estudiado hasta aquí los principios y reglas del razonamiento correcto. Mas a pesar del conocimiento de estos principios y del empleo de estas reglas, el hombre sigue siempre sujeto al error, y de hecho equivócase muy a menudo, tomando lo falso por verdadero. También es preciso definir la verdad y el error, conocer los procedimientos sofísticos por los que el error se presenta bajo las apariencias de la verdad y determinar las señales que nos permitan distinguir la verdad y determinar las señales que nos permitan distinguir la verdad del error.

Art. I. LA VERDAD Y EL ERROR

1. La verdad

A veces hablamos de "vino verdadero", de "oro verdadero", y a veces decimos: "Este vino es bueno", "este oro es puro", "este cuadro es hermoso". En ambos casos queremos afirmar que lo que es, es. Y en eso precisamente consiste la verdad en general.

Pero hay no obstante una diferencia entre los dos géneros de expresión que acabamos de citar. La primera expresa una *verdad ontológica*, y la segunda una *verdad lógica*.

1. **La verdad ontológica** expresa *el ser de las cosas, en cuanto responde exactamente al nombre que se le da;* en cuanto, por consiguiente, está conforme con la idea divina de la que procede. Las cosas, en efecto, son verdaderas en cuanto se conforman con las ideas según las cuales han sido hechas. Conocer esta verdad, es decir, conocer las cosas tal como son, he ahí la tarea de nuestra inteligencia.

2. **La verdad lógica** expresa *la conformidad del espíritu con las cosas*, es decir con la verdad ontológica. Cuando yo

afirmo: "Este oro es puro", enuncio una verdad, si la pureza pertenece de verdad a este oro, es decir si mi juicio está conforme con lo que es.

Síguese de ahí que la *verdad lógica no existe sino en el juicio,* y en modo alguno en la simple aprehensión. La noción "puro oro" no expresa ni verdad ni error. No es posible la verdad sino cuando el espíritu, afirmando una cosa de otra, conoce su acto y su conformidad con el objeto, cosa que sucede en el juicio.

31 **2. Los diversos estados del espíritu en presencia de la verdad.**

El espíritu puede encontrarse con respecto a la verdad en cuatro estados diferentes: la verdad puede ser para él como no existente: es el *estado de ignorancia*; la verdad puede presentársele como simplemente posible: es el *estado de duda;* la verdad puede presentársele como probable: es el *estado de opinión*; en fin, la verdad puédesele aparecer como evidente: es el *estado de certeza.*

A. La ignorancia.

1. **Definición.** — La ignorancia es un estado puramente negativo que consiste en la *ausencia de todo conocimiento relativo a algún objeto.*

2. **División.** — La ignorancia puede ser: *vencible* o *invencible,* según que esté, o no, en nuestro *poder* hacerla desaparecer; *culpable* o *excusable,* según que debamos, o no, hacerla desaparecer.

B. La duda.

1. **Definición.** — La duda es un *estado de equilibrio entre la afirmación y la negación,* como consecuencia de ser los motivos que tenemos para afirmar equivalentes a los que tenemos para negar.

2. **División.** — La duda puede ser:

a) *Espontánea,* es decir que consiste en la abstención del espíritu por *defecto de examen del pro o del contra.*

b) *Refleja,* es decir que resulte del examen de las razones pro y contra.

c) *Metódica,* es decir consistente en la *suspensión, ficticia*

o *real, pero siempre provisoria, del asentimiento* a una aserción tenida hasta aquí por cierta, a fin de controlar su valor.

d) *Universal, que consiste en considerar incierta toda aserción.* Es la duda de los escépticos.

C. La opinión.

1. **Definición.** — La opinión es el *estado del espíritu que afirma con miedo de engañarse.* A diferencia de la duda, que es una suspensión del juicio, la opinión consiste, pues, en afirmar, pero de tal suerte que las razones de negar no hayan desaparecido con absoluta certeza. El valor de la opinión depende, pues, de la mayor o menor *probabilidad* de las razones que fundamentan la afirmación.

2. **División de la probabilidad.**

a) *Probabilidad matemática.* Es aquella en que siendo *todos los casos posibles de la misma naturaleza, en número finito, y conocidos de antemano, su grado de probabilidad puede ser evaluado en forma fraccionaria.* El denominado expresa el número de casos posibles y el numerador el número de casos favorables. Si suponemos una caja que contenga 6 bolas negras y 4 blancas, la probabilidad de sacar una bola blanca será matemáticamente de 4/10.

b) *Probabilidad moral.* Es aquella que se aplica a los *acontecimientos en que interviene en algún modo la libertad humana.*

D. La certeza y la evidencia.

32 1. **Definiciones.** — *La certeza* es el estado del espíritu que consiste en la *firme adhesión a una verdad conocida, sin miedo de equivocarse.* La evidencia se funda en la certeza, y se define como la *plena claridad con que la verdad se impone a la adhesión de la inteligencia.*

2. **División.** — Podemos colocarnos en distintos puntos de vista al dividir la certeza (y la evidencia sobre la cual descansa).

a) *Desde el punto de vista de su fundamento,* la certeza puede ser:

Metafísica: Cuando se funda en la *esencia* misma de las cosas, de tal modo que la aserción contradictoria sea necesariamente absurda e inconcebible. Tal es la certeza de este principio: "El todo es mayor que la parte."

Física: Cuando está fundada en las *leyes de la naturaleza material* o en la *experiencia*, de modo que la aserción contraria sea simplemente falsa, pero no absurda ni inconcebible. Tal es la certeza de esta aserción: "El metal es conductor de la electricidad", o de ésta: "Yo estoy enfermo."

Moral: La que se funda en una *ley psicológica* o *moral*, de manera que la aserción sea verdad en la mayor parte de los casos. Por ejemplo: "Una madre ama a sus hijos", "Al hombre le repugna la mentira".

b) *Desde el punto de vista de la materia de donde la sacamos*, la certeza puede ser:

Inmediata o *mediata*, según la adquiramos directamente del mismo objeto, o por intermedio de la demostración. Por ejemplo:

Lo que es, es (certeza inmediata).

La suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos (certeza mediata).

Intrínseca o *extrínseca*, según resulta de la vista del objeto mismo, o, al contrario, de la autoridad de quien vió el objeto.

Por ejemplo:

Es de día; dos y dos son cuatro (certeza intrínseca o científica).

Roma fué fundada por Rómulo (certeza extrínseca o creencia). Todas las aserciones históricas sólo son susceptibles de certeza extrínseca.

3. El error

33 1. **Naturaleza del error.** — Si la verdad lógica es la conformidad de la inteligencia con las cosas, el error, que es su contrario, habrá de ser definido como la *no conformidad del juicio con las cosas*.

Engañarse no es, pues, ignorar pura y simplemente. La ignorancia consiste propiamente en no saber nada ni afirmar cosa alguna, mientras que el error consiste en no saber y afirmar creyendo que se sabe. Es una ignorancia que se ignora.

2. **Causas del error.** — Las causas del error son lógicas y morales.

a) *Causas lógicas.* Provienen de la *natural debilidad de nuestro espíritu:* falta de penetración, de atención, de memoria.

Sin embargo, esta nativa imperfección del espíritu nunca es la causa suficiente del error. Porque la inteligencia, no

estando determinada al asentimiento si no es por la evidencia de la verdad, nunca se engañaría, es decir que nunca daría su adhesión fuera de la evidencia, si no sufriera alguna influencia extraña. Esta influencia es la de la voluntad, víctima de las pasiones, y en consecuencia las verdaderas causas del error son casi siempre causas morales.

b) *Causas morales.* Podemos reducirlas a tres principales, que son: *la vanidad*, por la que confiamos demasiado en las propias luces; *el interés*, por el cual preferimos las aserciones que nos son favorables; *la pereza*, por la cual retrocedemos ante la información y el trabajo necesarios, aceptando sin examen los prejuicios corrientes, la autoridad de los falsos sabios, las apariencias superficiales, los equívocos del lenguaje, etc.

3. **Remedios contra el error.** — Si el error tiene causas lógicas y causas morales, deberáselo combatir con remedios lógicos y con remedios morales.

a) *Remedios lógicos.* Constituyen una especie de *higiene intelectual* y tienden a desarrollar la rectitud y el vigor del espíritu, mediante la metódica aplicación de las reglas lógicas, el control de la imaginación y el desarrollo de la memoria.

b) *Remedios morales.* Estos son naturalmente los más importantes. Resúmense en el *amor de la verdad*, que nos inclina a desconfiar de nosotros mismos, a juzgar con perfecta imparcialidad, a proceder con paciencia, circunspección y perseverancia en buscar la verdad.

Art. II. LOS SOFISMAS

1. Nociones generales

34 1. **Definiciones.** — Entiéndese por *sofisma un razonamiento erróneo que se presenta con apariencias de verdad.* Si el sofisma se comete de buena fe y sin intención de engañar, llámaselo más bien *paralogismo*. Pero esta distinción, fundada en la buena o mala fe, es cosa del moralista. Para el lógico, sofisma y paralogismo son la misma cosa.

2. **División.** — El error puede tener dos causas: o bien proviene del *lenguaje*, o bien de las *ideas* que entran en el razonamiento. De ahí dos clases de sofismas: *sofismas de palabras* y *sofismas de cosas* o de ideas.

2. Sofismas de palabras

35 Los sofismas verbales se fundan en la *aparente identidad de ciertas palabras*. Los principales son:

1. **El equívoco**, que consiste en tomar en el razonamiento una *misma palabra en sentidos diferentes*. Tal es el razonamiento siguiente:

El *perro* ladra.
El *perro es una constelación*.
Luego una constelación *ladra*.

2. **La confusión del sentido compuesto y del sentido dividido**, que tiene lugar cuando se juntan en el discurso, es decir cuando *se toma colectivamente lo que es diviso en realidad, o que se divide en el discurso*, es decir que se toma separadamente *lo que en realidad no forma sino uno*. Tal es el argumento del pródigo:

Este gasto no me arruinará. Ni este segundo, ni este tercero. Por consiguiente *todos* estos gastos no me arruinarán o también en sentido opuesto, este argumento:

Cuatro *y* dos son seis.
Luego cuatro hacen seis *y* dos hacen seis.

3. **La metáfora**, que consiste en *tomar la figura por la realidad*. Este género de sofisma es frecuente sobre todo al hablar de cosas espirituales; como para expresarlas debemos emplear imágenes sensibles, fácilmente la imagen sustituye a la cosa y llega a ser una fuente de error.

3. Sofismas de ideas o de cosas

36 Estos sofismas provienen no de la misma expresión, sino de la idea expresada, y en consecuencia se refieren a las cosas. Se los divide en *sofismas de inducción* y en *sofismas de deducción*, según que resulten de una inducción ilegítima o de una deducción ilegítima también.

1. **Sofismas de inducción.**

a) *Sofisma del accidente*. Consiste en *tomar por esencial o habitual lo que no es sino accidental*, e inversamente. Tal es el argumento.

Este remedio no ha producido efecto.
Luego los remedios no sirven para nada.

b) *Sofisma de la ignorancia de la causa.* Consiste en *tomar por una causa un simple antecedente o alguna circunstancia accidental.* Ejemplo:

Una lesión cerebral trae trastornos intelectuales.
Luego el pensamiento es un producto del cerebro.

c) *Sofisma de la enumeración imperfecta.* Consiste en *sacar una conclusión general de una enumeración insuficiente.* Por ejemplo:

Tal juez es venal, y tal otro también.
Luego todos los jueces son venales.

d) *Sofisma de la falsa analogía.* Consiste en *concluir de un objeto al otro, a pesar de su diferencia esencial,* fundándose en un parecido entre ambos. Tal es el argumento:

La luna es un planeta como la tierra.
La tierra está habitada.
Luego la luna lo está también.

2. Sofismas de deducción.

a) *Falsa conversión y oposición ilegítima.* (Véase en la Lógica formal lo referente a la converción y la oposición de las proposiciones: 18-19.)

b) *Ignorancia de la materia o del asunto.* Consiste en *probar ya otra cosa, ya más o menos aquello de que se trata.* Tal sería el razonamiento que pretendiera probar que el Soberano Pontífice no es infalible por ser pecador.

c) *Petición de principio.* Consiste en *tomar por principio del argumento aquello de que se discute.* Por ejemplo:

El pensamiento es un producto del cerebro.
Luego el pensamiento es un atributo de la materia orgánica.

d) *Círculo vicioso.* Consiste en *demostrar, una por la otra, dos proposiciones que tienen ambas la misma necesidad de ser demostradas.* Tal el argumento que probara el orden del mundo por la sabiduría divina y la sabiduría divina por el orden del mundo.

4. Refutacion de los sofismas

37 **1. Sofismas de palabras.** — Para refutar los diversos sofismas de palabras no existe otro medio que criticar sin compasión el lenguaje, para así *determinar con exactitud el sentido de las palabras* que se emplean.

2. **Sofismas de ideas.** — Los sofismas de ideas o de cosas pecan ya por la materia o bien por la forma. Para refutarlos, hay que *examinarlos desde el doble punto de vista de la materia y de la forma*. Una premisa o las dos a la vez pueden ser falsas o ambiguas. Si son falsas, hay que negarlas; si son ambiguas, hay que distinguirlas, es decir precisar sus diferentes sentidos. Si el argumento peca por la forma, la consecuencia debe ser negada.

ART. III. EL CRITERIO DE LA CERTEZA

1. NATURALEZA DEL CRITERIO

38 1. **Definición.** — Llámase *criterio al signo por el que se reconoce una cosa y se la distingue de todas las demás*. Y como continuamente oponemos la verdad al error, diciendo: "Esto es verdad, esto es falso", debemos poseer algún signo o criterio en el cual reconozcamos la verdad. Y a este signo es el que llamamos *criterio de la verdad*, y, como a este signo debemos el poseer la certeza, llámasele también, colocándose en el punto de vista, no del objeto que aparece, sino del espíritu que conoce, *el criterio de la certeza*.

2. **El criterio supremo.** — Se han de distinguir *criterios particulares* y un *criterio supremo y universal*. Los primeros son propios de cada orden de verdad: así tenemos el criterio histórico, matemático, moral, etc., que son los signos en los que se reconoce las verdades histórica, matemática, moral, etc. El criterio supremo de la verdad y de la certeza, del cual únicamente vamos a ocuparnos aquí, es el *signo distintivo de toda especie de verdad*, el cual no supone a ningún otro y al cual todos los otros se subordinan y que constituye el último motivo de toda certeza.

2. EL CRITERIO DE LA EVIDENCIA

39 El supremo criterio de la verdad y el último motivo de toda certeza es *la evidencia*.

1. **Naturaleza de la evidencia.** — Hemos definido más arriba la evidencia (32) como la *plena claridad con que la verdad se impone a la adhesión de la inteligencia*. Aquí bastará con explicar esta definición.

a) *La evidencia es el esplendor de la verdad*. Es a los ojos

del espíritu, en cuanto ilumina los objetos del pensamiento, lo que el sol, al iluminar los objetos materiales, es a los ojos del cuerpo.

b) *Esta claridad es la que determina en nosotros la adhesión,* porque de la naturaleza de la inteligencia es dar su asentimiento a la verdad, desde el momento que ésta es claramente percibida. La evidencia ejerce de esta manera sobre el espíritu una especie de fuerza, que hace que quien ve la verdad no pueda creer que no la ve.

40 **2. La evidencia es el motivo supremo de la certeza;** es decir que todo lo que es evidente es necesariamente verdad, y todo lo que es verdad, y sólo eso, es, de derecho, necesariamente evidente.

a) *Todo lo que es evidente es verdad.* Esto lo prueban la naturaleza y los caracteres de la evidencia.

Prueba por la naturaleza de la evidencia. En efecto, el criterio de la verdad es algo necesario y a la vez suficiente para que el espíritu dé su asentimiento sin miedo a errar. Ahora bien, tal es la evidencia del objeto: si esa evidencia es necesaria, es también suficiente, en cuanto se impone al espíritu con tal claridad que la duda se hace imposible.

Pruebas por los caracteres de la evidencia. La evidencia es en efecto: *universal,* es decir que es *la marca de toda verdad cierta,* de cualquier modo que haya sido adquirida y de cualquier orden que sea, y *válida para todos los espíritus* que la contemplan; *irreductible,* en el sentido de que *se basta absolutamente a sí misma,* tanto que todos los demás criterios de certeza, tales como los primeros principios de la razón, el sentido común, el consentimiento universal del género humano, etc., sacan su certeza de la evidencia que llevan consigo. La evidencia es a sí misma su propia prueba.

Síguese de ahí que *la evidencia no hay que probarla.* Basta hacerla ver, así como no hay argumento para probar que a mediodía es de día: basta abrir los ojos y ver. Síguese también que toda demostración consiste en hacer brillar alguna evidencia a los ojos del espíritu.

b) *Todo lo que es verdad, y sólo eso, es evidente.* Decir que todo lo que es verdad es evidente, no es afirmar que, *con relación a nosotros,* todas las verdades sean actualmente evidentes. El hecho de la existencia de estados de ignorancia, de duda y de opinión demuestra lo contrario. Mas esta afirmación significa que *en sí y de derecho* la verdad encierra este

carácter esencial de poder ser distinguida del error. *Sólo la verdad goza del privilegio de la evidencia*. Si es cierto que existen *evidencias ilusorias* (alucinaciones, sonambulismos, etc.), todo esto no es sino *ilusiones de evidencia*. Y provienen de un estado psiquico anormal. Mas en el estado anormal de las facultades sensibles, intelectuales y morales, sólo la verdad puede imponérsenos. También debemos, a fin de precavernos contra las evidencias ilusorias, practicar una *higiene* a la vez *física, intelectual y moral*. Sólo así, según las palabras de Bossuet, "el entendimiento, purgado de sus vicios y verdaderamente atento a su objeto, no se engañará jamás".

CAPÍTULO II

DEL MÉTODO EN GENERAL

Art. I. NOCIÓN DEL MÉTODO

41 1. **Definición.** — En su sentido más general, el método es el *orden que hay que imponer a las diligencias necesarias para llegar a un fin dado*. Si nos colocamos en el punto de vista del conocimiento, diremos, con Descartes, que método es "el camino que debemos seguir para llegar a la verdad en las ciencias".

2. **Importancia del método.** — Esta importancia es evidente. El método tiene por efecto disciplinar el espíritu, excluir de sus investigaciones el capricho y la casualidad, adaptar el esfuerzo a las exigencias del objeto, y determinar los medios de investigación y el orden de ésta. Es pues un *factor de seguridad y economía*.

Pero el método no se basta a sí mismo, y Descartes exagera cuando dice que las inteligencias no se diferencian sino por los métodos que emplean. *El método implica, si ha de ser fecundo, inteligencia y talento*. Es una ayuda para estas facultades pero no las reemplaza jamás.

Art. II. DIVISIÓN

42 Se pueden distinguir diferentes especies de métodos. Los principales son los siguientes:

1. **Método de invención y método de enseñanza.** — Dícese a veces que estos dos métodos se oponen en cuanto que el primero procede por inducción y el segundo por deducción. En realidad, es verdad que el descubrimiento se hace las más de las veces por inducción (o análisis) y la enseñanza por deducción (o síntesis); no obstante, *el inventor y el maestro*

habrán de emplear ambos procedimientos. Enseñar una ciencia es, en cierto sentido, obligar al alumno a *reinventarla* por sí mismo. De la misma manera, inventar es a menudo deducir de una verdad general consecuencias no conocidas antes.

2. Método de autoridad y método científico.

a) *Definiciones.* El método *de autoridad* es aquel que, para hacer admitir una doctrina, se funda en la autoridad, es decir en *el valor intelectual* o *moral* de aquel que la propone o la profesa. Es de regla en materia de fe, en la que los misterios son creídos por la autoridad de Dios que revela. *Método científico* es el que procede por demostración y echa mano del criterio de *la evidencia intrínseca.*

b) *Autoridad y razón.* De hecho, *el método de autoridad recurre también a la razón,* cuando demuestra que las verdades que enseña tiene garantías tan ciertas que la razón puede inclinarse a ellas con la seguridad de no obedecer sino a la fuerza de la verdad (*evidencia extrínseca*). Puede, pues, tener también un carácter científico.

Sin embargo, cuando se trata de una autoridad *humana,* si bien es prudente tener en cuenta las opiniones de quienes por su genio, sus trabajos y su vida merecen el respecto universal, no lo sería contentarse con esas opiniones sin crítica ni reflexión (como lo hacían los discípulos de Pitágoras, que se limitaban a decir, como prueba de sus doctrinas: "El Maestro lo dijo"). Este método conduciría por un lado al estancamiento de la ciencia, y, por otra parte, acabaría dando a las autoridades humanas una infalibilidad que no les corresponde. *El recurso a la autoridad humana no tiene, pues, sentido si no es para guiar la investigación o para confirmar ciertas aserciones demostradas por otro camino,* según las exigencias de la ciencia.

3. Método experimental y método racional. — *El método experimental apóyase en los hechos de la experiencia.* Es el método de las ciencias de la naturaleza, que parte de los hechos y no admite otro criterio que el de la verificación por los hechos. *El método racional* es aquel que, a partir de hechos (filosofía) o a partir de proposiciones admitidas *a priori* como evidentes por sí mismas (matemáticas), *procede, por deducción o inducción, en virtud de las solas exigencias lógicas y racionales.*

4. **Métodos de construcción y de sistematización.** — Estos métodos tienden a facilitar la organización del saber en *sistemas* o *teorías*, de tal modo que el encadenamiento de las ideas reproduzca el encadenamiento de las cosas.

Art. III. LA DUDA METÓDICA

43 1. **Necesidad de la duda metódica.** — Se ha repetido muchas veces que *para saber bien hay que saber dudar bien.* De hecho, siendo toda ciencia una creencia *razonada*, supone en su principio un estado en que el espíritu suspenda su asentimiento a las certezas espontáneas y renuncie a sus prejuicios, a fin de no dar asentimiento sino a la evidencia de la verdad. Tal es la duda metódica.

2. **Límites de la duda metódica.** — La duda, aun la simplemente metódica, *jamás puede ser universal*, porque hay certezas cuya evidencia es tal que no puede ser en modo alguno negada, ni siquiera por una ficción. Tales son la evidencia de nuestra existencia y la de los primeros principios de la razón. Quien quisiera poner en duda estas evidencias no podrá ya demostrar cosa alguna. Toda demostración parte necesariamente de cierto número de principios que son indemostrables, no por falta de claridad, sino por plenitud de evidencia. Se dice que tales principios son *evidentes por sí mismos.*

Art. IV. PROCEDIMIENTOS GENERALES DEL MÉTODO: ANALISIS Y SINTESIS

1. Noción

44 1. **Análisis y división. Síntesis y adición.** — Hemos visto más arriba (28) que la demostración se funda en lo necesario, es decir en la esencia y las propiedades de las cosas. Ahora bien, *no se llega al preciso conocimiento de las esencias o naturalezas y de las propiedades sino por medio del análisis*, es decir de una operación que busca distinguir, en un todo complejo, lo esencial de lo accidental. *La síntesis se añade al análisis como un medio de verificación de los resultados de este último.*

El análisis es, pues, una división y la síntesis una composición. Pero el uso tiende a hacer reservar el nombre de aná-

lisis a las diferentes formas de la división y el nombre de división a la distribución de un todo en fragmentos o partes integrantes (el cual podrá ser reconstituido por un procedimiento que será, no una síntesis, sino una adición). Así se divide una barra de hierro en fragmentos homogéneos y se la reconstituye al fuego con esos mismos fragmentos. En otros términos, *el análisis y la síntesis buscan establecer relaciones mientras que la división y la adición no se refieren sino a la cantidad y se expresan por un número:* el agua = H_2O (análisis que da la proporción de H y de O); el agua de este tanque = 1.000 litros (adición y división).

2. **Definiciones.** — Definiremos, pues, *el análisis,* en general, como *la resolución de un todo en sus partes* o como el paso de lo complejo a lo simple; y *la síntesis* como una *composición que consiste en ir de las partes al todo,* o como el pasaje de lo simple a lo complejo.

2. Especies

1. **Análisis y síntesis experimentales.** — El análisis y la síntesis *experimentales* (o reales) consisten en *ir de lo compuesto a los elementos componentes,* o de *los elementos al todo complejo que forman.* Ambos se refieren, pues, *al ser real.* Mas no siempre son realizables físicamente; es posible descomponer el agua en O y 2 H y volverla a componer en el audiómetro a partir de O y 2 H; pero no es posible descomponer el alma en sus facultades sino mentalmente.

2. **Análisis y síntesis racionales.** — Consiste el primero en ir *de los efectos a las causas, de los hechos a las leyes generales que los rigen, de las ideas menos generales a las más generales* (por ejmplo, del individuo a la especie, de la especie al género); —y la segunda, *de los principios a las consecuencias, de las causas a los efectos, de las ideas más generales a las menos generales.* Refiérense a los *seres ideales o lógicos* y no es posible hacerlas sino mentalmente. Empléaselas sobre todo en matemáticas y en filosofía.

3. Reglas de empleo

45 1. **Las reglas cartesianas.** — Descartes resumió en el *Discurso del Método,* las reglas que rigen el uso del análisis y de la síntesis. Estas reglas son las siguientes:

a) *El análisis debe ser completo.* Debe, en efecto, procurar distinguir con la mayor precisión posible todos los elementos que componen el objeto estudiado, sea éste un objeto mental, como una idea, o físico, como el agua que el químico resuelve en O y 2 H.

b) *La síntesis debe ser gradual.* "Conducir con orden mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y fáciles de conocer, para llegar poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos. Lo que equivale a decir que es preciso siempre, por referencia al análisis anterior, *recomponer el objeto según el orden que establece un lazo de dependencia y como una jerarquía entre los elementos componentes.*

2. **El control mutuo.** — Análisis y síntesis deben ir juntos, pues *ambos se controlan mutuamente.* El análisis empleado exclusivamente correría el peligro de llevar a atrevidas simplificaciones. El recurso exclusivo de la síntesis tendería, por otro lado a favorecer construcciones apresuradas y arbitrarias. El análisis ayudará, pues, a preparar síntesis objetivas y a corregir síntesis artificiales. La síntesis permitirá verificar si el análisis ha sido completo.

4. Análisis e inducción. Síntesis y deducción

Ahora podemos distinguir bien en qué se parecen y en qué difieren el análisis y la inducción, la síntesis y la deducción.

1. **Análisis e inducción.** — *La inducción* es una *especie de análisis* pues descompone el objeto complejo de la experiencia, para captar en él la esencia, la naturaleza, la causa, el principio o la ley. En los dos casos, trátase de un proceso regresivo, es decir inverso al orden natural, en el que las partes son (al menos lógicamente) anteriores al todo, y lo simple anterior a lo complejo.

2. **Síntesis y deducción.** — *La deducción* es una *especie de síntesis,* pues consiste en ir de los principios a las consecuencias, lo cual es una composición, es decir un proceso progresivo, conforme al orden natural de las cosas.

CAPITULO III

LA CIENCIA Y LAS CIENCIAS

ART. I. NOCIÓN DE LA CIENCIA

46 1. **Definición.** — Debemos precisar aquí la noción de ciencia dada al principio de este libro (1). El término de *ciencia* se dice desde un punto de vista objetivo y desde un punto de vista subjetivo.

a) *Objetivamente*, la ciencia es un *conjunto de verdades ciertas y lógicamente unidas entre sí*, de modo que formen un sistema coherente. Según esto, la filosofía es una ciencia con el mismo título que la física o la química. Y aun se ha de decir que en cierto modo responde mejor, en principio, a la idea de la ciencia que las ciencias de la naturaleza, por emplear principios más universales y por esforzarse en descubrir la razón universal de todo lo real.

b) *Subjetivamente*, la ciencia es el *conocimiento cierto de las cosas por sus causas o por sus leyes*. La investigación de las causas propiamente dichas (o del *por qué* de las cosas) conviene principalmente a la filosofía. Las ciencias de la naturaleza se limitan a buscar las leyes que gobiernan la coexistencia o la sucesión de los fenómenos (es decir buscan el *cómo*).

47 2. **No hay ciencia sino de lo general y de lo necesario.** Dedúcese esto de la misma definición de la ciencia.

a) *La ciencia tiene por objeto lo general*. Como toda ciencia tiene por objeto investigar las causas y las leyes, es, por lo mismo, conocimiento de lo más general que existe en lo real. El individuo y lo individual, *como tal*, no es ni puede ser objeto de ciencia propiamente dicha, sino únicamente de conocimiento intuitivo, sensible o intelectual.

b) *La ciencia tiene por objeto lo necesario*, en el sentido de *que las causas y las leyes que constituyen su objeto son realidades o relaciones que son metafísicamente, físicamente o mo-*

ralmente necesarias, es decir de tal naturaleza que lo real, metafísico, físico o moral, sería ininteligible sin ellas. Desde este punto de vista también, hemos de decir que no hay ciencia de lo individual, porque lo individual, *como tal*, es contingente (es decir que podría no ser).

c) *En qué sentido lo individual y lo contingente son objetos de ciencia*. La aserción de que no hay ciencia sino de lo general y de lo necesario no significa que la ciencia no *pueda* referirse a lo contingente e individual, sino sólo que, *en lo contingente e individual, busca lo universal y necesario*, es decir las leyes a que obedecen, las causas de las cuales dependen, las esencias o naturalezas que las definen como partes de una especie o un género.

3. **Las ciencias de la naturaleza son disciplinas particulares** que tienen por objeto los diferentes dominios de lo real. *Su número es indefinido* y no cesan de aumentar a medida que el estudio de la naturaleza va revelando la complejidad de los fenómenos naturales.

Puédese, no obstante, distinguir, entre las ciencias de la naturaleza, algunas grandes categorías que encierran subdivisiones más o menos numerosas. La *clasificación de las ciencias* tiene por objeto determinar y ordenar lógicamente estos grupos o categorías.

Art. II. CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS

48 1. **Las diferentes clasificaciones.** — Los filósofos han pretendido hace ya mucho tiempo clasificar racionalmente las ciencias. Tal clasificación tendría, en efecto, la ventaja de presentar un *cuadro ordenado de todo lo real*. Los principales intentos de clasificación son los siguientes:

a) *Clasificación de Aristóteles*. Aristóteles distribuye las diversas ciencias en teóricas (física, matemática, metafísica) y prácticas (lógica y moral).

b) *Clasificación de Bacon*. Bacon divide las ciencias según las facultades que de ellas se ocupan: ciencias de la memoria (historia), de imaginación (poesía), y de razón (filosofía).

c) *Clasificación de Ampère*. Ampère clasifica las ciencias en cosmológicas (o ciencias de la naturaleza) y noológicas (o ciencias del espíritu).

d) *Clasificación de Augusto Comte*. Las precedentes clasi-

ficaciones no son rigurosas, porque las divisiones que proponen no son irreductibles (15). La clasificación de Augusto Comte es mejor, en cuanto se funda en un principio más riguroso. Y *consiste en clasificar las ciencias según su complejidad creciente y su decreciente generalidad*, lo cual da el orden siguiente (que corrige y completa el de Augusto Comte): Matemática, Mecánica, Física, Química, Biología, Psicología, Sociología.

2. Sentido de la clasificación. — Esta clasificación no significa que se pueda pasar de una ciencia a otra sin hacer intervenir un nuevo elemento, es decir que sea posible reducir las ciencias superiores a las inferiores. Al contrario, *cada escalón hace intervenir un elemento irreductible a los precedentes*. Así, la mecánica introduce la idea de movimiento, que no está incluido en la noción de las matemáticas, las cuales sólo se refieren a la cantidad. De la misma manera, la biología introduce la idea de vida, que no corresponde en modo alguno a las ciencias precedentes.

CAPITULO IV

LOS DIFERENTES MÉTODOS

ART. I. LA DISTINCIÓN DE LOS MÉTODOS

49 **1. El método depende del objeto de las ciencias.** — Se comprende que *cada categoría de ciencia*, siendo por definición irreductible a las otras categorías, *exija el empleo de un método distinto*. El método que se ha de emplear en una ciencia depende, en efecto, de la naturaleza del objeto de esta ciencia. No es posible estudiar la inteligencia, que es inmaterial, por los mismos procedimientos empleados para conocer el cuerpo y sus órganos. El estudio de la vida exige otros métodos que el estudio de la materia inorgánica o de la pura cantidad abstracta.

Debemos, pues, definir los diferentes métodos empleados en las ciencias y describir sus característicos procedimientos.

2. Los métodos-tipos. — Teóricamente, pues, existen tantos métodos como grupos de ciencias admitidos en la clasificación que hemos dado más arriba. Hay que observar, no obstante, que esta clasificación puede a su vez reducirse a tres grandes divisiones, que son: las matemáticas —las ciencias físico-químicas y biológicas—, las ciencias morales. De modo que deberemos distinguir *tres métodos generales*, que sufrirán sin duda, al adaptarse a cada ciencia del grupo, modificaciones accidentales, pero que conservarán, en último término, sus caracteres distintivos.

Vamos, pues, a estudiar sucesivamente:

el método de las matemáticas;
el método de las ciencias de la naturaleza física;
el método de las ciencias morales.

Art. II. MÉTODO DE LAS MATEMATICAS

I. Noción de las matemáticas

50 **1. Definiciones.** — En general, las matemáticas son *el estudio de la cantidad de los cuerpos, hecha abstracción de la naturaleza de estos cuerpos.*

La cuestión de la naturaleza de la cantidad es propia de la Cosmología; por eso aquí sólo queremos notar que se distingue la *cantidad discontinua*, que es aquella cuyas partes están separadas y forman un *número*, y la *cantidad continua*, que es aquella cuyas partes no están separadas, sino unidas entre sí, de tal modo que el extremo de una sea el comienzo de la otra: tal es, por ejemplo, la *extensión*.

2. División. — Según que las matemáticas traten de la cantidad discontinua o de la continua, distínguese:

a) *Las ciencias de los números:* la *aritmética* o ciencia del número y de sus propiedades; el *álgebra*, generalización de la aritmética como ciencia de las relaciones generales de los números representados por letras.

b) *Las ciencias de las figuras:* la *geometría* o ciencia de las figuras que se pueden trazar en el espacio; la *geometría analítica* o aplicación del álgebra a la geometría; la *mecánica racional* o estudio del movimiento en el espacio.

3. Origen.

a) *El problema del origen de las nociones matemáticas.* A veces se ha pretendido que las nociones matemáticas existirían en el espíritu absolutamente a priori, antes de toda experiencia. La razón que se invoca en favor de esta tesis es que la *naturaleza no nos da nunca un número*, sino sólo unidades, *ni tampoco los objetos geométricos:* punto sin dimensiones, superficie sin espesor, recta absoluta, círculo perfecto, etc. Todas estas nociones serían, pues, innatas en el espíritu.

b) *Matemáticas y experiencia.* En realidad, hay que decir que *los objetos matemáticos son construidos por el espíritu mediante los datos sacados de la experiencia.* Por haber cuerpos sólidos en la naturaleza, hay geometría. Y de la misma manera, la pluralidad de unidades de la misma naturaleza ha servido de fundamento a la elaboración del número. El proceso de formación de las nociones matemáticas descansa en el poder de abstracción propio del espíritu humano.

2. Procedimientos de las matemáticas

1. Naturaleza de la demostración matemática.

51 a) *Las matemáticas establecen relaciones necesarias entre diferentes magnitudes.* Para comprender bien la naturaleza de la demostración matemática, hay que notar que se trata de descubrir las relaciones existentes entre magnitudes diferentes (entre números diferentes, entre una línea y una superficie, etc.). La experiencia, al principio (entre los Egipcios principalmente), permitió establecer algunas de estas relaciones. Pero eso no fué sino una *comprobación*. Los Griegos, al fundar así la *ciencia* matemática, quisieron determinar las *razones* de estas relaciones y proceder por *principios susceptibles de consecuencias necesarias y en número indefinido*. Tal es, en su noción más general, la demostración matemática.

b) *Las matemáticas proceden por sustitución de magnitudes.* El tipo de la demostración matemática puede ser definido por el ejemplo:

$$3 + 5 = 8$$
$$4 + 4 = 8$$
$$3 + 5 = 4 + 4$$

es decir que *consiste en sustituir una magnitud por otra por medio de intermediarios tan numerosos como sea necesario,* hasta llegar a definir cuál es la relación de las dos magnitudes entre sí. Esta comparación de magnitudes se apoya en los dos axiomas siguientes: dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí —dos cantidades, una de las cuales es igual y la otra desigual a una misma tercera son desiguales entre sí. Echase así de ver que volvemos a encontrar aquí el tipo de la demostración silogística.

c) *La demostración matemática emplea el análisis y la síntesis.* En efecto, el matemático se sirve del *procedimiento analítico* cuando parte de la proposición compleja a demostrar, y redúcela a una proposición más simple de la cual es una consecuencia necesaria, y así sucesivamente hasta que llega en fin a una proposición tenida por cierta y cuya verdad garantiza la de la proposición que se quería demostrar. Empléase este proceder en la *solución de los problemas.*

El matemático emplea el *procedimiento sintético* cuando parte de verdades generales —axiomas o proposiciones ya

demostradas— y saca de ellas, por vía de consecuencia, otras proposiciones más complejas. Es el método empleado en la *demostración de los teoremas.*

La demostración por *reducción al absurdo* es un procedimiento indirecto, que consiste esencialmente en suponer verdadera la contradictoria de la proposición que se quiere probar y en hacer ver que nos llevaría a una o varias consecuencias absurdas.

d) *¿Se emplea también en matemáticas la inducción?* Según Henri Poincaré empléasela bajo la forma de un razonamiento llamado por él *razonamiento por recurrencia.* Este razonamiento consiste esencialmente en hacer ver que si una propiedad es verdadera de un elemento *n* de la serie de los números, lo es igualmente de *n* + 1 y de los primeros elementos de la serie, y debe serlo también de todos los números indefinidamente a partir de *n*. Poincaré ve en esto el razonamiento matemático por excelencia, por tener la característica de la inducción, que consiste en aplicar a todos los casos semejantes lo que se ha verificado de un caso particular.

Pero es dudoso que haya en ese caso una verdadera inducción. Más bien parece que se trata de una deducción, que consistía en *aplicar* indefinidamente una propiedad verificada de un caso dado de construcción numérica a otros números construidos de la misma manera.

52 **2. Elementos de la demostración.** — Estos elementos son tres: las definiciones, los axiomas y los postulados.

a) *Definiciones.* Las definiciones son o bien *esenciales*, cuando enuncian *las propiedades* de un objeto matemático (por ejemplo, esta definición: la circunferencia es una figura cuyos puntos equidistan del centro), o bien *genéticas*, cuando formulan la *ley de construcción* de un objeto matemático (la esfera es el volmen engendrado por un semicírculo que gira alrededor de su diámetro).

La *definición genética es la que caracteriza a las matemáticas.* La definición esencial es en ellas secundaria y derivada. De ahí se sigue que las definiciones matemáticas, por ser construcciones, son perfectas desde el primer momento y constituyen el punto de partida de la demostración, cuando en las ciencias de la naturaleza se las encuentra al fin de la demostración o de la investigación.

b) *Axiomas.* Los axiomas son *principios inmediatamente evidentes*, que resultan de la aplicación del principio de iden-

tidad al orden de la cualidad. Ejemplo: dos cantidades iguales a una misma tercera son iguales entre sí.

c) *Postulados.* Los postulados son ciertos *juicios indemostrables*, cuya evidencia es inferior a la de los axiomas, pero *de los que tiene necesidad el matemático para elaborar su ciencia.* Pide éste que provisionalmente (de ahí su nombre de *postulados*) se los dé por buenos, como se verá que lo son en la constitución de la ciencia que los emplea. Tal es el caso del postulado de Euclides: "Por un punto dado fuera de una recta, siempre se puede tirar una paralela a esta recta, pero nada más que una", y también: "El espacio es una magnitud de tres dimensiones".

Art. III. MÉTODO DE LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA

1. Nociones generales

53 **1. Las ciencias experimentales.** — Dase el nombre general de ciencias de la naturaleza *a las que tienen por objeto los fenómenos del mundo material.* Llámaselas también *ciencias experimentales* porque se fundan en la experiencia sensible y a ella se refieren constantemente, como al único criterio de la validez de sus conclusiones. Reciben asimismo el nombre de *ciencias inductivas* en cuanto parten de los hechos singulares para remontar a las leyes que las rigen.

2. División. — Distínguese dos grupos de ciencias de la naturaleza:

a) *Ciencias fisicoquímicas.* Estas ciencias se ocupan de los fenómenos de la naturaleza bruta o inorgánica. Las ciencias físicas estudian *las propiedades generales de los cuerpos;* las ciencias químicas estudian *la constitución de los diferentes cuerpos.*

c) *Ciencias biológicas.* Tratan de los *fenómenos propios de la vida orgánica.*

3. Extensión del método experimental. — El grupo de *ciencias morales* (Historia, psicología, sociología) pertenece sin duda, bajo cierto aspecto, a las ciencias de la naturaleza y en gran parte dependen del método experimental. Pero hácese de ellas un grupo distinto, porque se aplican al hombre, *en cuanto es ser inteligente y libre,* y consideran así una realidad irreductible a los objetos de las ciencias de la naturaleza propiamente dichas.

2. Procedimientos

54 Puédense distinguir cuatro fases en la elaboración de las ciencias de la naturaleza. Dos se refieren al conocimiento de los fenómenos: *la observación y la experimentación;* y otras dos a la formulación de las leyes: *la hipótesis y la inducción.*

A. La observación.

1. **Noción.** — Observar, en general, consiste en *aplicar la atención a un objeto a fin de conocerlo bien.* Por la observación comienzan todas las ciencias experimentales, porque se trata en primer lugar de establecer la realidad de la naturaleza de los fenómenos. Para esto, no se contenta el sabio con la simple percepción de los sentidos, que es generalmente insuficiente en precisión y en penetración, sino que recurre a *ciertos instrumentos* (microscopio, telescopio, espectroscopio, fotografía, termómetros, balanzas, etc.), que le permiten descubrir con el mayor detalle posible los elementos de los cuerpos y sobre todo medir los fenómenos.

2. **Condiciones.** — Una observación, para ser buena, requiere ciertas *condiciones intelectuales:* curiosidad y sagacidad, y otras *morales:* paciencia e imparcialidad.

B. La hipótesis.

55 1. **Noción.** — Una vez bien establecidos los hechos, trátase de descubrir la ley de su manifestación y encadenamiento, es decir de *explicarlos.* Pero esta explicación no es evidente. Para dar con ella, el sabio se ve obligado a recurrir a una *hipótesis* que constituye una *explicación provisional de los fenómenos observados.*

Aquí es donde es más necesario el genio del sabio, *ya que no existe regla de la invención.* Esta se presenta casi siempre como una especie de súbita iluminación o intuición que da al sabio una luz inesperada. Así es como Arquímedes descubrió súbitamente, mientras se bañaba, que los cuerpos sumergidos reciben un empuje de abajo a arriba ejercido por el líquido en que están sumergidos. Las fuentes más comunes de la invención de las hipótesis son las *analogías* (Newton compara el fenómeno de la caída de la manzana al de la atracción de los planetas por el sol), y la *deducción,* que hace que aparezcan las consecuencias, hasta entonces ocultas, de los fenómenos o las leyes ya conocidas.

2. Condiciones "a priori" de la validez de las hipótesis. — Antes de toda verificación, la hipótesis, para ser tomada en consideración, debe realizar las condiciones siguientes:

a) *La hipótesis debe ser sugerida y verificable por los hechos.* No debe ser absurda, es decir contradictoria en sí misma. Esto no quiere decir que no pueda contradecir a otras hipótesis anteriormente admitidas. Por el contrario, el progreso de la ciencia se realiza muy a menudo sustituyendo con hipótesis nuevas y más explicativas las antiguas teorías.

b) *La hipótesis debe ser simple.* Requiérese en ella la simplicidad, en virtud del *postulado* de la simplicidad de las leyes de la naturaleza. Mas una simplicidad es aquí un concepto ambiguo. Hay una simplicidad que es pobreza, y otra que es riqueza: el mecanismo de la visión es simple, en cuanto es perfectamente uno, pero realmente complejo en sus diferentes órganos. El criterio de la simplicidad parece, pues, difícil de manejar.

3. Papel de la hipótesis. — La hipótesis, como queda dicho, no es sino una explicación provisional. Por ahí queda definida su finalidad, y tiene dos aspectos distintos:

a) *La hipótesis sirve para dirigir el trabajo del sabio.* Ayúdale, en efecto, a imaginar los medios de que se va a servir y los métodos para seguir adelante en sus investigaciones y llegar a la certeza. Es, pues, *también ella, un principio de invención y de progreso.*

b) *La hipótesis sirve para coordinar los hechos conocidos anteriormente.* La hipótesis está destinada a poner orden en los materiales acumulados por la observación. "Sin ella", dice Claude Bernard, "no es posible reunir más que estériles observaciones", como hace el empirismo.

C. La experimentación.

56 **1. Noción.** — La experimentación consiste en *el conjunto de procedimientos empleados para verificar la hipótesis.* Difiere, pues, de la observación en que obedece a una *idea directiva,* y no simplemente, como se dice a veces, en que implica la intervención del sabio para modificar los fenómenos. La observación puede en efecto comportar también parecida intervención: llámase en tal caso *observación activa o provocada,* pero es anterior a la invención de la hipótesis.

2. Principios de la experimentación.

a) *Idea general de los métodos de experimentación.* La idea general que rige los métodos de experimentación es la siguiente: consistiendo esencialmente la hipótesis en establecer una relación de causa a efecto, o de antecedente a consiguiente entre dos fenómenos, *trátase de descubrir si realmente B (supuesto o consiguiente) varía cada vez que se hace variar a A (supuesta causa o antecedente) y varía en las mismas proporciones que A.*

b) *Principio general de los métodos de experimentación.* Este principio es el del *determinismo,* que se enuncia así: En idénticas circunstancias, idénticas causas producen idénticos efectos; o también: *las leyes de la naturaleza son constantes.*

57 **3. Los diferentes métodos de experimentación.** — Para poner en práctica la idea general de la experimentación, se han imaginado diversos procedimientos dirigidos a conseguir la mayor precisión posible.

a) *Las tablas de Bacon.* Bacon propone establecer tres tablas diferentes: *tabla de presencia,* que da, con sus circunstancias, los casos en que se produce el fenómeno que se quiere explicar; *tabla de ausencia,* en la que están consignados los casos semejantes a los primeros en que el fenómeno no se produce; *tabla de los grados,* que da los casos en que el fenómeno varía.

Este método no proporciona suficiente certeza, pues nunca llega a asegurar que solamente se hayan considerado los fenómenos o grupos de fenómenos (A y B) que se suponen causa y efecto, antecedente y consiguiente.

b) *Método de coincidencia solitaria de Stuart Mill.* Stuart Mill imaginó, para remediar el defecto de las tablas de Bacon, sustituir al principio de la coincidencia constante el de la coincidencia solitaria. De ahí los cuatro métodos o procedimientos que preconiza:

Método de concordancia. Supongamos varios casos muy diferentes en los que se produce un fenómeno dado. *Si se descubre un antecedente que sea común y él solo común a todos los casos, considéraselo en relación esencial con el fenómeno.* Ejemplo: obsérvese el sonido que producen una cuerda que vibra, una campana, un tambor, una voz, etc., y se comprueba que en todos estos casos hay un solo fenómeno común que es la vibración de un cuerpo sonoro. De ahí se concluye que este fenómeno es la causa del sonido.

Método de diferencia. El método de concordancia no basta por ser insuficiente para hacer distinguir la simple coincidencia y la verdadera causalidad. Debe ser completado con una contraprueba que Stuart Mill llama método de diferencia. Este método consiste en considerar dos casos tan semejantes como sea posible y que sólo difieran en un solo elemento. *Si el fenómeno se produce en un caso y en el otro no, este elemento será el antecedente que buscamos.* Ejemplo: las experiencias de Pasteur acerca de la generación espontánea. Dos frascos de igual naturaleza y colocados en las mismas condiciones de temperatura, están durante el mismo tiempo, el uno cerrado y el otro abierto. En éste se produce la fermentación, y en el otro no. Pasteur concluye que la fermentación es debida a los gérmenes del aire.

Método de las variaciones concomitantes. El método de diferencia es seguro cuando no hay sino dos casos posibles. El método de las variaciones concomitantes deberá intervenir en los demás casos. Y se formula así: *cuando un fenómeno varía en la misma proporción que uno de los antecedentes, es causado por este antecedente.* Ejemplo: las experiencias de Pascal en Puey-de-Dôme, destinadas a demostrar que la elevación de la columna del barómetro varía proporcionalmente a la presión atmosférica.

Método de residuos. El método de las variaciones concomitantes tiene la ventaja de que recurre a la medida de los fenómenos, lo cual la hace práctica en física. Pero no es aplicable cuando los fenómenos no son susceptibles de medida cuantitativa. El método de residuos *se emplea cada vez que los elementos de un caso dado son perfectamente conocidos y explicados, excepto uno.* Y se concluye que este elemento debe ser explicado por otra causa que se trata de descubrir con ayuda de uno de los métodos precedentes. El ejemplo más célebre es el del descubrimiento de Neptuno por Le Verrier, que fué provocado por la observación de las irregularidades de Urano. Este método, como se ve, es más un instrumento de descubrimientos, que un método de verificación.

4. **Valor del método de coincidencia solitaria.** — Este método no proporcionaría una certeza absoluta si no se estuviera seguro de haber hecho un *completo* análisis de la experiencia. No obstante, *prácticamente basta para la ciencia,* que por lo demás admite siempre la posibilidad de nuevas explicaciones ulteriores, más en conformidad con los datos de una experiencia mejor conocida.

D. La inducción.

58 **1. Noción.** — La inducción científica consiste esencialmente en *pasar, del descubrimiento de una relación constante entre dos fenómenos o dos propiedades, a la afirmación de una relación esencial, y por consiguiente universal y necesaria, entre esos dos fenómenos o propiedades.*

2. Leyes científicas. — Las leyes científicas a las que conduce el razonamiento inductivo son, según la fórmula de Montesquieu, las *relaciones constantes y necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas.* Las leyes expresan ya *relaciones de existencia* o *de coexistencia* (el agua es un cuerpo incoloro, inodoro, de tal densidad, susceptible del estado sólido, líquido, gaseoso, etc.), ya *relaciones de causalidad* o *de sucesión* (el agua hierve a los 100 grados; el calor dilata los metales, etc.), o ya, en fin, *relaciones de finalidad* (el hígado tiene por función regular la proporción de azúcar en la sangre).

3. Las teorías científicas.

a) *Definición.* Se da el nombre de teorías a ciertas *hipótesis que tienen por fin unificar un gran número de leyes bajo una ley muy general.* Tales son la teoría ondulatoria, según la cual la luz se propaga por ondas; la teoría electrónica, según la cual el átomo se compone de electrones; la teoría evolucionista, según la cual las formas vivientes derivarían, por progresivas diferenciaciones, de formas menos numerosas y más simples.

b) *Valor.* Este valor depende de la medida en que las teorías científicas permiten *unificar el saber positivo* de un modo racional y *provocar nuevos descubrimientos.* Su falta de fecundidad es lo que hace que normalmente se les abandone por otras que parecen más capaces de orientar las investigaciones y de agrupar con inteligencia las leyes.

59 **4. Fundamento de la inducción.** — Hemos dicho que la ciencia aplica a todos los casos de la misma especie lo que ha sido verificado de uno o varios casos singulares (29). ¿Cómo legitimar este procedimiento? Respóndese generalmente que el fundamento de eso es el *principio del determinismo* o de la constancia de las leyes de la naturaleza. Lo cual es cierto. Mas, *desde el punto de vista científico,* este principio no es sino un *postulado:* la ciencia, como tal, *cree* en la constancia de las leyes, pero no la demuestra.

En realidad, *el problema del fundamento de la inducción es un problema propiamente filosófico,* por tratarse aquí de justificar el principio del determinismo. La solución de este problema depende a la vez de la psicología y de la crítica del conocimiento, porque el problema se reduce al de la formación y valor de las ideas generales. *El problema de la inducción científica no es sino un caso particular del problema general del conocimiento abstracto,* ya que la ley científica no es sino un hecho general, sacado de la experiencia sensible. Ya veremos precisamente que la inteligencia está dotada del poder de captar, por la abstracción, lo universal en lo singular y lo necesario en lo contingente, y mostraremos lo que justifica la función abstractiva del espíritu y garantiza su valor.

3. Procedimientos particulares de la biología

60 **1. Punto de vista finalista.** — La biología, con la que va junta la consideración de la *vida,* emplea procedimientos que le son propios. No se trata a los seres vivientes como a los seres inorgánicos. Observación y experimentación suponen, pues, aquí, una adaptación necesaria y particularmente el *constante recurso a la idea de finalidad.* El biólogo sostiene que los vivientes son organismos que ejercen diversas funciones, que se jerarquizan en vista de un fin determinado. *El descubrimiento de las funciones, es decir de los fines, viene a ser el fin de la ciencia.*

2. Clasificación y sistematización. — Uno de los medios para alcanzar ese fin es la clasificación o sistematización, que tiene por objeto *distribuir los seres vivientes en distintos grupos cada vez más generales* y tales que los grupos inferiores sean subdivisiones de los superiores.

Esta clasificación, fundada en la naturaleza de las cosas, responde a una *necesidad del espíritu,* que en todas partes busca la unidad. También debe ayudar a formular la *definición de los seres vivientes* mediante la enumeración de los caracteres que les señalan su lugar en la clasificación.

Art. IV. MÉTODO DE LAS CIENCIAS MORALES

1. Nociones generales

61 **1. Definición de las ciencias morales.** — Dase el nombre de ciencias morales a las *ciencias que se refieren a las diver-*

sas manifestaciones, individuales o colectivas, del hombre, en cuanto es un ser inteligente y libre. La consideración de lo que caracteriza al hombre, a saber la inteligencia y la libertad, es lo que da a las ciencias morales su objeto especial e irreductible en la jerarquía de las ciencias.

El hecho de que el hombre sea considerado aquí como un ser dotado de libertad no quiere decir que las ciencias morales renuncien a establecer leyes. En primer lugar *hay leyes de la actividad libre como tal* (leyes morales); además el hombre, individual y colectivo, aun cuando obra libremente, es susceptible de un *comportamiento normal, regular y previsible, que permite establecer leyes positivas (medias o estadísticas),* válidas para la mayor parte de los casos.

2. División. — Puédense distinguir dos grandes categorías de ciencias morales, a saber:

a) *Las ciencias morales teóricas.* Son las que estudian al hombre, individual o colectivo, tal cual es. Tales son la psicología, la sociología y la historia. Estas ciencias son *ciencias de hechos.*

b) *Las ciencias morales prácticas.* Son las que definen las leyes a las que debe conformarse la actividad humana. Tales son la lógica, la moral y la política. Son éstas las *ciencias normativas.*

3. Distinción de los métodos. — Los dos grupos de ciencias morales son bastante distintos entre sí, y así exigen *distintos métodos.* El primer grupo depende evidentemente de los procedimientos del método experimental, adaptados a esos nuevos objetos. En cuanto al segundo grupo, hace intervenir a eso que se llama *juicios de valor* o juicios que formulan lo que está bien y lo que conviene hacer, y así depende de un método diferente de los que se emplean en las ciencias de los hechos. Este método lo estudiaremos cuando lleguemos a la Moral.

El método empleado en Psicología lo veremos junto con esta disciplina. De modo que no nos queda aquí por tratar sino del método de la historia y del de la sociología.

2. MÉTODO DE LA HISTORIA

1. Noción de historia.

62 a) *Definición.* — En un sentido muy general, llámase historia al *estudio de todo lo que tiene un pasado* (historia de la

tierra, historia del arte, etc.). En sentido estricto, la historia es el *estudio de los hechos del pasado que han interesado a la evolución de la humanidad.* Por esta razón, ocúpase la historia a la vez de los *hechos humanos* (por ejemplo, la guerra de las Galias, las Cruzadas, la Reforma, etc.) y de los *hechos materiales que han tenido efectos humanos* (erupción del Vesubio en el 79, inundaciones del Nilo, etc.).

b) *Naturaleza de los hechos históricos.* Llámanse hechos históricos a *ciertos acontecimientos rodeados de especiales circunstancias en el tiempo y en el espacio.* Los hechos históricos son, pues, originales y únicos. Y es uno de los caracteres que distinguen a la historia de la sociología: ésta, en efecto, puede tomar como objeto de estudio los hechos del pasado, pero sin considerarlos sino bajo su aspecto general, despojados de las circunstancias concretas que los han distinguido históricamente. En las formas históricas de la propiedad privada, la sociologia buscará descubrir la esencia del derecho de propiedad; en la Reforma, la investigará la forma general de las revoluciones religiosas.

2. Los documentos históricos.

a) *Monumentos y escritos.* Distínguense comúnmente dos clases de documentos: *los monumentos o documentos materiales* (inscripciones, papiros, medallas, trofeos, imágenes, templos, tumbas, obras de arte, etc.), y los escritos o *documentos psicológicos* (anales, historias, memorias, correspondencia, actas públicas, obras literarias, etc.).

b) *Vestigios y testimonios.* La división de los documentos en vestigios y testimonios parece preferible a la precedente, que no es irreductible. En efecto, ciertos documentos no son otra cosa que *vestigios o trazas del pasado, sin haber sido destinados por sí mismos a trasmitir el recuerdo a la posteridad:* tales son los objetos de alfarería, las armas, alhajas, libros de contabilidad, monedas, etc.; los otros son *testimonios que tienen formalmente por objeto informar a la posteridad:* memorias, crónicas, anales, inscripciones, etc.

63 **3. Procedimientos de la historia.** — El método histórico abraza *tres fases principales:*

a) *La busca de los documentos.* El primer trabajo del historiador consiste en reunir los documentos más a propósito para dar a conocer los hechos del pasado. El genio del investigador es aquí el factor principal. Pero una vez hecho el

descubrimiento, *numerosas y complejas técnicas* deben entrar en juego para su explotación. Esto es cierto sobre todo cuando se trata de excavaciones: no basta haber descubierto un subsuelo rico en documentos; el aprovechamiento de tales tesoros (palacios, estatuas, monedas, papiros, fósiles, etc.) requiere el empleo de métodos generalmente muy delicados y exige grandes medios materiales.

Los documentos del pasado vanse así acumulando gracias a las *ciencias auxiliares de la historia:* arqueología, epigrafía, papirología, paleografía, numismática, etc., que tienen como objeto propio la investigación, clasificación y crítica de los documentos históricos y forman el dominio de la *erudición*, que es la base de la historia, como la observación está a la base de la ciencia.

b) *La crítica histórica*. La crítica tiene por objeto a la vez los documentos-vestigios y los documentos-testimonios. En cuanto a los *vestigios* del pasado, trátase de *establecer la autenticidad y el origen de los documentos*, determinar su *grado de integridad* y, cuando hay lugar, de hallar su sentido, es decir *descifrarlos y traducirlos*. La crítica de los *testimonios* consiste en *ver si los testimonios son sinceros y exactos* (la buena fe no supone necesariamente la exactitud). Por eso hay que criticar ya el hecho narrado en sí mismo, ya también a los testigos que lo trasmiten.

Estas diferentes críticas requieren criterios de veracidad interiores a los mismos documentos *(crítica interna)*, o bien criterios externos a los documentos *(crítica externa)*.

c) *Descripción del pasado*. El historiador, después de haber reunido y establecido los hechos, debe saberlos explotar. Delicado trabajo que exige gran *sagacidad* para descubrir *el* real encadenamiento de los hechos históricos, y perfecta *imparcialidad*, evitando cualquier explicación que no sea impuesta o sugerida al menos por los mismos hechos. Aquí, la *imaginación* juega capital papel, pues que se trata de hacer revivir el pasado y reconstruirlo. Lo importante es que la imaginación no trabaje al margen de los hechos, sino que al contrario no sea sino una forma de la penetración psicológica y de la sumisión a la realidad.

3. **¿Es la historia una ciencia?** — Es muy evidente que *la historia no es una ciencia de la misma naturaleza que la física o la química*. Estas enuncian leyes universales; la historia narra hechos singulares, únicos. No obstante, se puede

considerar la historia como una ciencia porque encierra en sí certeza, adquirida por métodos que poseen rigor suficiente, y porque explica los hechos relacionándolos con sus causas. Hablando en rigor, deberíamos decir que *la historia es una ciencia, no por su objeto,* que carece de los caracteres de generalidad y necesidad necesarios en las ciencias propiamente dichas, *sino por los métodos que emplea.*

3. MÉTODO DE LA SOCIOLOGÍA

A. Noción de la sociología.

64 **1. La ciencia sociológica.** — La sociología, *ciencia de los hechos sociales,* o estudio descriptivo, comparativo y explicativo de las realidades sociales, es una disciplina reciente. No es que el estudio de las sociedades haya sido ignorado de los antiguos. Platón y Aristóteles se ocuparon de él. En los siglos XVII y XVIII, Hobbes, Locke, Montesquieu y Condorcet intentaron determinar cómo se comportan los hombres en cuanto seres sociales. Pero *con Augusto Comte sobre todo tiende la sociología a hacerse ciencia,* es decir, una disciplina sometida a un riguroso método y *destinada a definir las leyes que rigen la vida en sociedad.*

En nuestros días, la sociología se ha esforzado, con Durkheim, por modelarse exactamente según las ciencias experimentales y, por un inesperado desarrollo, ha pretendido absorber todas las ciencias morales, que no serían, según esta concepción, sino partes o elementos de la sociología, ciencia universal del hombre. Más adelante veremos qué es lo que se ha de pensar de esa idea.

2. El hecho social, objeto de la sociología. — La dificultad que encuentra la sociología consiste en definir exactamente su objeto. Dícese generalmente que es el *hecho social.* Pero esta noción está muy lejos de ser clara.

a) *La conciencia colectiva.* Hay que descartar en primer término la definición que da Durkheim del hecho social, cuando afirma que es aquel que se ha producido por una conciencia colectiva, exterior y superior a las conciencias individuales. *Tal pretendida conciencia colectiva no existe.* Es ésa una concepción mítica y contradictoria, pues toda conciencia es necesariamente individual.

b) *La violencia.* Durkheim procuró también definir el hecho social por su carácter esencial, que consistiría en *la vio-*

lencia que ejerce sobre las conciencias individuales. (El modo sería un hecho social, en cuanto obliga a pensar, sentir y obrar de tal o cual manera.) Pero *no parece que la obligación tenga carácter de universalidad suficiente como para definir el hecho social.* Hay imposiciones que sólo traducen leyes físicas y, por el contrario, muchos hechos sociales no imponen al individuo una verdadera violencia: la moda no es tiránica para todos y hay muchos individuos que no temen sustraerse a ella.

c) *La influencia de la sociedad sobre los individuos.* Parece que, para garantizar al hecho social suficiente especificidad, basta definirlo como un hecho (manera de pensar, de sentir, de obrar) *que encuentra en la sociedad como tal su causa formal y su causa final.* En cuanto los individuos se encuentran agrupados en sociedad, es decir reunidos para la realización de fines comunes a todos ellos, y no simplemente yuxtapuestos o reunidos accidentalmente (como, por ejemplo, en un vagón de tren), aparecen modos comunes de comportarse que no existirían fuera del grupo, en individuos aislados. De ahí ciertos fenómenos de carácter social, es decir producidos por individuos que obran libremente, pero derivados de la influencia ejercida por el grupo social y su finalidad propia sobre los individuos que lo componen.

65 3. **¿Es la sociología una ciencia distinta?** — El hecho social, tal como acabamos de definirlo, ¿puede dar origen a una ciencia distinta y autónoma? Unos lo han negado, diciendo que la sociología se confunde con las otras ciencias morales, mientras que otros lo afirman, y aun ha habido quien ha pretendido (como Durkheim) hacer de la sociología la ciencia moral universal. Ambas afirmaciones son erróneas.

a) *La sociología no se confunde con las otras ciencias morales.* Se ha pretendido a veces, desde un punto de vista exactamente contrario al de Durkheim, que los hechos sociales no podían ser el objeto de una ciencia especial. Diversas ciencias particulares, dicen quienes así opinan, se dividen los diferentes hechos sociales (historia, etnología, lingüística, geografía humana, etc.) de modo que nada queda para la sociología, sino el *hecho social puro,* que evidentemente es un mito.

Esta objeción no deja de tener importancia, ya que hace resaltar el hecho de que las ciencias particulares encierran también un aspecto social. Pero comete el error de echar en olvido el hecho de que *hay lugar para una ciencia especial*

destinada a determinar las leyes de coexistencia de los grupos sociales, las leyes de funcionamiento de esos grupos (ejemplos: leyes de la imitación, ley del menor esfuerzo), y en fin, las *leyes de evolución* de las sociedades humanas. Pueden otras ciencias abordar estos problemas, pero no como asunto esencial; mientras que la sociologia tiene por objeto propio el establecimiento de esas diversas leyes, empleando los datos y los resultados que le proporcionan las otras ciencias, del mismo modo que la historia utiliza los resultados de numerosas ciencias auxiliares.

b) *La sociología no es una ciencia universal.* No obstante, si bien el hecho social da origen a una ciencia distinta, esto no basta para constituir una ciencia universal, como pretende Durkheim. *No todo hecho humano es un hecho social.* El individuo humano no está en la sociedad como una gota de agua en el mar. Posee una relativa independencia, una real autonomía, como consecuencia de la libertad de que está dotado. Esto se expresa brevemente diciendo que es una *persona*.

4. **Naturaleza de las leyes sociológicas.** — Los hechos sociales son muy complejos y *la sociología no puede aspirar a una exactitud semejante a la de las ciencias fisicoquímicas.* Cuando Durkheim pretende establecer en sociologia leyes tan precisas como las de las ciencias naturales, funda su pretensión en un concepto que elimina radicalmente la realidad de la libertad humana. Este concepto está fundado en un materialismo indefendible.

Hay, no obstante, en los hechos sociales cierto determinismo que garantiza la exactitud aproximada de las leyes que los rigen; este determinismo define aquí el orden más común según el cual se mueven las libertades humanas, y es justamente la indeterminación de los elementos individuales (es decir, aquí, las libertades humanas) la que garantiza la constancia de las medias y de las leyes estadísticas, por el hecho de que, cuando se refiere a un número muy grande, los casos aberrantes o excepcionales desaparecen sensiblemente en la multitud de los casos conformes a las leyes de la naturaleza moral.

66 **B. Método de la sociología.**

Siendo la sociologia una ciencia de hechos, su método será el *método inductivo,* con las diferencias exigidas por el objeto de la sociologia.

1. **La observación en sociología.** — La sociología partirá de la observación de los hechos sociales, ya directa, ya indirecta (mediante la historia, la etnología, etc.). *La observación directa es de poca amplitud.* La historia de las sociedades antiguas será de gran utilidad para extender hasta las épocas más primitivas y a las civilizaciones desaparecidas el campo de la observación sociológica.

2. **La experimentación en sociología.** — La experimentación apenas es practicable por el sociólogo. La única forma de hacerla es *el estudio de los defectos producidos en una sociedad dada por las innovaciones políticas* o *sociales* o por un suceso determinado. (Ejemplo: la introducción de la industria en un país agrícola.) Aun este tipo de estudio se funda más bien en la observación que en la experimentación propiamente dicha.

3. **La estadística.**

a) *Naturaleza y objeto de las estadísticas.* Llámase estadística al *recuerdo numérico de hechos de la misma especie que se han producido en un tiempo y espacio dados* (ejemplo: estadística de los suicidios en Francia en 1936).

Las estadísticas se emplean mucho en sociología. Su objeto es poder establecer *relaciones de causalidad* o *de coexistencia entre diferentes hechos sociales de diferente naturaleza.* Así se procurará buscar por las estadísticas la proporción que existe entre el número de despachos de bebidas alcohólicas y el número de locos en un país determinado. Si las variaciones de los dos números son constantes, se concluirá que hay relación de causa a efecto entre los dos hechos.

b) *Límite de la estadística.* El método de estadística es, no obstante, un *procedimiento imperfecto,* porque a menudo las estadísticas son inexactas y sobre todo porque pueden admitir muy diferentes interpretaciones. Para que fueran susceptibles de una sola interpretación, sería preciso que el hechos social al que se refieren hubiera sido rigurosamente aislado y tomado así en su estado puro, cosa que apenas es posible.

C. **Papel de la sociología.**

67 1. **La sociología no es una moral.** — La sociología ha tenido, con Durkheim, grandes pretensiones. Se ha querido, en efecto, sacar de ella un *arte sociológico* que nos señalaría los

fines a seguir, lo mismo que la moral nos indica las reglas del deber. Pero esto es imposible, ya que *la sociología no es sino una ciencia de hechos,* que nos enseña el *cómo* de los fenómenos sociales, sin ser capaz de darnos orden alguna que nos imponga tal o cual modo de obrar. La sociología, como tal, es extraña a la determinación de los fines morales.

2. La sociología es útil al moralista y al político. — Un error no menos pernicioso sería pensar que no podemos esperar nada de la sociología. Los hechos sociales que esta ciencia nos pone en evidencia, las leyes que formula son preciosos elementos con respecto a la moral social y a la política. La sociología debe convertirse de este modo en *un instrumento en manos del moralista y del político,* haciéndoles conocer mejor la naturaleza humana y sugiriéndoles los medios más propios para asegurar, mediante una mejor organización social, económica y política, el bien y el progreso de la persona humana.

LIBRO SEGUNDO

FILOSOFIA ESPECULATIVA

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA	COSMOLOGÍA PSICOLOGÍA
METAFÍSICA	CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO ONTOLOGÍA TEODICEA

COSMOLOGÍA

PRELIMINARES

1. Noción.

68 a) *Definición.* La Cosmología (etimológicamente *ciencia del mundo*) constituye la primera parte de la Filosofía natural (o filosofía de la naturaleza): su objeto es *el estudio de los cuerpos como tales*, haciendo por consiguiente, abstracción de si son vivientes o no. Distínguese de las ciencias físico-químicas en que busca determinar la naturaleza de los *principios intrínsecos de los cuerpos*, mientras que las ciencias físico-químicas, dejando de lado las cuestiones de naturaleza o esencias, se limitan al estudio de las apariencias sensibles de los cuerpos y de sus leyes empíricas.

b) *La cuestión de la vida.* El estudio de la vida pertenece normalmente a la Psicología o estudio del alma y de sus operaciones. La vida, en efecto, es el hecho del alma, vegetativa, sensitiva o racional. Podemos, no obstante, como se hace ordinariamente, limitar la Psicología al estudio del hombre y remitir a la Cosmología el estudio de la vida en general.

2. División. — La Cosmología, conforme al orden de toda la filosofía, parte de la observación de *las propiedades* más *generales de los cuerpos a fin de definir su esencia*, tal como se manifiesta por esas propiedades. Juntando, pues, a este estudio el de la vida, tendremos la división siguiente:

I. Las propiedades generales de los cuerpos:

A. *Cantidad:*

1. Discontinua: *el número.*

2. Continua:

a) Simultánea: *la extensión, con sus efectos* formales, que son *el lugar y el espacio,*
b) Sucesiva: *el movimiento,* y *el tiempo,* que es la medida del movimiento.

B. *Cualidades sensibles.*

II. La esencia y la naturaleza de los cuerpos: la teoría hilemórfica.

III. La vida.

CAPÍTULO I

PROPIEDADES GENERALES DE LOS CUERPOS

69 Las propiedades más generales de los cuerpos son, por una parte, la *cantidad* y todo lo que con ella tiene relación, y, por otra, las *cualidades sensibles*.

ART. I. LA CANTIDAD

Los cuerpos forman los dominios de la cantidad. La primera cuestión que interesa a la Cosmología es, pues, la de la cantidad, considerada bajo los dos aspectos que puede presentar (50), a saber la *cantidad discontinua* o número, y la *cantidad continua*, que comprende la extensión (con sus efectos formales: lugar y espacio), el movimiento y el tiempo.

1. LA CANTIDAD DISCONTINUA

A. Nociones de unidad y de número.

Desde ahora hay que distinguir la unidad *numérica*, que va unida a la cantidad, y la unidad *trascendental*, que es extraña al orden de la cantidad.

1. **La unidad numérica.** — La cantidad discontinua es *aquella que se cuenta o mide y que se expresa por un número*. Este tiene por principio la *unidad numérica*. Así "10 aves" es una cantidad medida por el ave-unidad; "10 metros" es una cantidad medida por el metro-unidad.

2. **La unidad trascendental.** — La unidad trascendental (de la cual hablaremos en Metafísica general) designa simplemente *la propiedad que posee el ser de ser indiviso en sí mismo*. Esta propiedad no añade realmente nada al ser. Y no significa sino una negación, a saber la negación de la división: todo lo que es ser es indiviso. De ahí el axioma: el ser y el uno son convertibles.

Esta unidad trascendental es *principio de la multitud*, es decir de la colección de los seres indivisos en sí mismos y distintos unos de otros y considerados como distintos: un hombre, un caballo, una piedra y un vegetal forman una multitud o pluralidad de seres.

B. La génesis del número.

70 El número se encuentra bajo diversas formas:

1. **En la cantidad continua** (número continuo): la que es *divisible en partes de la misma naturaleza.* Las partes del continuo son tales que el extremo de una es a la vez el comienzo de la siguiente. De ahí resulta la propiedad de la *extensión.*

2. **En la cantidad discontinua** (número discontinuo o propiamente dicho): es aquella que está *formada de unidades de la misma naturaleza* o de partes actualmente separadas las unas de las otras o en simple contigüidad: tres sillas, cien hombres, las partes de una máquina, los granos de un montón

Distínguese el número numerado y el número numerador. El *numerado* designa *las cosas múltiples que se expresan o suman en un número:* tres sillas, diez hombres; *el numerador* es *el número abstracto* o tomado absolutamente: 2, 3, 5, etc.

2. La cantidad continua

A. La extensión de los cuerpos.

71 1. **Realidad de la extensión.** — La realidad de la extensión ha sido negada por algunos filósofos, en particular por los idealistas, que sostienen que la extensión no tiene existencia real, y que no es sino una idea en el espíritu (opinión de Berkeley), o una simple manera de sentir (opinión de Kant).

Estas opiniones pertenecen sobre todo a la Crítica del conocimiento. Aquí haremos notar solamente que van contra el juicio espontáneo, natural y necesario del sentido común, que sostiene la realidad objetiva de la extensión: si tal juicio fuera falso, habríamos terminado con toda certeza.

2. **Las pretendidas antinomias del continuo.** — Otras objeciones contra la realidad de la extensión (o del continuo) han sido propuestas en nombre de un análisis del continuo. Son los célebres argumentos de Zenón de Elea.

a) *Zenón de Elea* pretende que *si la extensión fuera real*

haría imposible el movimiento. En efecto, estando la extensión compuesta de partes en número infinito —por el hecho de ser el continuo indefinidamente divisible— sería imposible atravesar ningún espacio, ya que cada uno de los elementos de este espacio estaría a su vez compuesto de elementos en número infinito. Como no es posible atravesar lo infinito, sería imposible moverse. Ilustra Zenón esta doctrina con el ejemplo de Aquiles y la tortuga: Aquiles, el de los ágiles pies, corre inútilmente, pues nunca podrá alcanzar a la tortuga. De hecho el movimiento es una ilusión, si la extensión existe; y si el movimiento existe, la extensión es una ilusión.

b) *Discusión.* Contra esta doctrina, tenemos primero el hecho evidente de la realidad del movimiento. Además, el error de Zenón de suponer que *las partes de la extensión* son discontinuas. De hecho, estas partes *son, no divididas realmente, sino simplemente divisibles* y componen un continuo que un movimiento, igualmente continuo, puede atravesar.

72 3. **Efectos formales de la extensión.** — De la extensión de los cuerpos resultan el lugar y el espacio.

a) *El lugar.* El lugar es la *superficie interior de un continente con relación a un contenido,* pero considerado como inmutable y que no cambia jamás. El lugar es, pues, una determinación fija e invariable del espacio.

b) *El espacio.* Podemos distinguir el espacio del sentido común, el espacio del matemático y el espacio del filósofo.

Para el sentido común, el espacio aparece como un *gran receptáculo de tres dimensiones,* del que podemos, por la imaginación, extender indefinidamente los límites. Este receptáculo contiene todos los cuerpos.

Para el matemático, el espacio es una *magnitud continua,* homogénea, en la que no existen sino puntos sin dimensión, superficie sin profundidad, etc.

Para el filósofo, el espacio real es el *lugar universal de los cuerpos,* la *relación de las dimensiones del universo con todo lo que esas dimensiones encierran.* Esta definición precisa el concepto imaginativo del sentido común y corrige la convención matemática. Pues, en efecto, implica la afirmación de que no existe espacio real sin cuerpo real: *el espacio es, pues, inseparable de los cuerpos, pero no se confunde con ellos.* Para dar con el espacio real, hay que considerar el universo en sus dimensiones y a ésta en su relación con lo que contiene. El espacio es, pues, una relación de dimensiones.

B. **El movimiento.**

73 1. **Noción.** — *Para el sentido común*, el movimiento consiste en el traslado o *paso de un lugar a otro*. Esto es cierto, pero no define el movimiento sino desde fuera y no se aplica sino al movimiento local.

a) *Elementos de la definición*. Para definir *filosóficamente* el movimiento, hay que utilizar las *nociones de acto y de potencia*, que pertenecen a la Metafísica general. Aquí bastará saber que la potencia es la aptitud de un ser a devenir o a recibir alguna cosa (Pedro está en potencia de recibir la ciencia; el agua fría está en potencia de convertirse en vapor); mientras que el acto es el hecho, para un ser, de haber recibido o de haber devenido esta cosa que podía recibir o devenir (Pedro, habiendo recibido la ciencia, es sabio de hecho o en acto. El agua calentada a cien grados está caliente en acto).

b) *Definición*. Considerado en su esencia, el movimiento se define, pues, como *el acto de lo que está en potencia en tanto que está en potencia*. Para comprender esta definición, partamos del cambio. Pedro va a comenzar a aprender latín. Puede aprenderlo por su cualidad de ser inteligente y, por una razón más próxima, por sus primeros estudios de gramática. Está, pues, en potencia de saber el latín. Cuando ya lo sepa será en acto latinista. Habrá pasado, pues, de la potencia al acto. Este *pasaje* es el que constituye el movimiento: es un acto (o sucesión de actos), pues, que consiste en la progresiva adquisición de los elementos del latín; pero es el acto de un ser en potencia, porque Pedro no es aún un latinista perfecto. Cuando lo sea, el movimiento cesará. El movimiento es, pues, el acto de una potencia en cuanto tal, es decir un *acto comenzado, que se continúa, que no ha llegado a su término final*.

2. **División.** — La noción de movimiento se aplica, no sólo al *movimiento local*, sino, por analogía, a *todo cambio*; y no sólo al orden material, sino también al orden espiritual (razonar, meditar son movimientos).

C. **El tiempo.**

74 1. **Noción.** — El tiempo se define: *El número o la medida del movimiento*. El tiempo, en efecto, no se puede concebir sin el movimiento y resulta de distinguir los progresos o fa-

ses del movimiento en cuanto se suceden los unos a los otros. El tiempo es, pues, una especie de número. Pero no es un *número* discontinuo, sino *continuo y en marcha*.

Hay que hacer distinción entre tiempo y *duración*. Esta se limita a significar *la permanencia en el ser*, haya o no hay sucesión. El tiempo implica la sucesión. Quien suprime la sucesión anula el tiempo.

2. Los diferentes tiempos. — Distínguense:

a) *El tiempo concreto o vivido*, que es el que *resulta del movimiento vivido por cada ser*. Este tiempo puede ser más o menos rápido, según la rapidez o lentitud del movimiento vivido por este ser. En el sueño, casi desaparece el tiempo, a causa de la lentitud de la actividad psíquica (o movimiento psíquico). Otras veces, cuando la actividad es intensa, el tiempo parece que vuela.

b) *El tiempo abstracto*. Es el *tiempo uniforme y vacío* que nos representamos como una línea, a lo largo de la cual se sitúan los sucesos del universo.

c) *El tiempo objetivo*. Es *el que resulta del movimiento de la tierra sobre sí misma* y que ha sido tomado como unidad (un día de veinticuatro horas). Este tiempo uniforme no depende de nosotros, aunque sin un espíritu que numere o mida el movimiento de la tierra, el tiempo no existiría en acto, sino sólo en potencia, en el movimiento de la tierra.

3. Los elementos del tiempo.

75 a) *Presente, pasado, futuro*. El tiempo se compone esencialmente de tres partes: el pasado, el presente y el futuro. Sólo el presente existe; el pasado no es ya y el futuro no es todavía. Esto prueba una vez más que *el tiempo, tomado en su totalidad, no existe realmente, sino por el espíritu*, que, gracias a la memoria, conserva el pasado y, por la previsión, anticipa el porvenir.

b) *La duración concreta*. No obstante, la duración concreta, es decir el ser mismo, en cuanto permanencia de ser en la sucesión, realiza en cierto modo la presencia simultánea del pasado y del porvenir con el presente. El presente del ser que dura es, en efecto, pasado acumulado y al mismo tiempo futuro potencial, bajo la forma de las virtualidades de que está lleno.

c) *El presente*. El presente es como un *punto-límite y que perpetuamente se mueve* entre el pasado y el porvenir. Con-

siderado abstractamente, no encierra ninguna multiplicidad interna, ninguna sucesión de actos. Pero también se puede hablar de *un presente concreto*, psicológico, que encierra cierta sensación de multiplicidad interna: es el tiempo requerido para que la conciencia capte como un todo sintético y único una sucesión de movimientos. Así una frase (sucesión de palabras) se dice en un presente concreto. En realidad, como es claro, este presente concreto, síntesis de sucesiones, implica los tres elementos del tiempo.

4. El tiempo y la eternidad.

a) *El tiempo corresponde a lo que cambia*, a lo que comporta la sucesión y el devenir. *La eternidad es una duración*, es decir una permanencia en el ser, *sin ninguna sucesión*, y, por tanto, sin comienzo ni fin. Podemos decir, con otros términos, que es un perpetuo presente, una perfecta y total posesión del ser.

b) *El tiempo podría no haber tenido ni comienzo ni fin.* Dios, en efecto, hubiera podido crear ese tiempo. El tiempo así concebido, no cambiaría de naturaleza y no se confundiría en modo alguno con la eternidad, pues no dejaría de ser sucesión y devenir; mientras que la eternidad, por ser perfecta posesión del ser, excluye necesariamente cualquier sucesión y devenir.

Art. II. LAS CUALIDADES SENSIBLES

A. Noción.

75 bis **1. Naturaleza de la cualidad.** — La cualidad es una *manera de ser que afecta a las cosas en sí mismas*. Su dominio es mucho más vasto que el de la cantidad, pues la cualidad afecta al espíritu lo mismo que al cuerpo; al revés de la cantidad, que sólo existe en los cuerpos.

2. La objetividad de las cualidades sensibles. — Nadie ha negado la realidad empírica (o aparente) de las cualidades sensibles, que se impone por sí misma. Pero ciertos filósofos se han preguntado si las cualidades sensibles poseen en realidad, *objetivamente hablando*, toda la realidad que espontáneamente les atribuimos; es decir si, por ejemplo, el color, el calor, el peso, etc., existen, como tales, fuera de nosotros. No hacemos aquí más que plantear este problema y remitir, para su discusión, a la Psicología, donde volveremos a encontrarlo en el estudio de la sensación.

B. División de las cualidades.

1. **División accidental.** — Desde el tiempo de Locke, distínguense cualidades primarias y cualidades secundarias, que corresponden, respectivamente, a lo que los Escolásticos llamaban sensibles comunes y sensibles propios. Las *cualidades primarias* son las que se refieren a la cantidad, a saber: *la extensión, la figura o forma, el movimiento y la resistencia.* Las *cualidades secundarias* son aquellas que son *objeto de un sentido propio:* color y luz (vista), sonido (oído), sabor (gusto), olor (olfato), cualidades táctiles y calor (tacto), etc.

Esta división está hecha desde un punto de vista accidental. Además, el movimiento no es, propiamente hablando, una cualidad, sino que, por reducción, pertenece a la categoría del lugar. Asimismo, la extensión se reduce a la cantidad.

2. **División esencial.** — Poniéndonos en el punto de vista de la esencia de la cualidad, es decir de las *diversas maneras cómo un sujeto puede ser modificado,* tenemos las cuatro especies de cualidades siguientes:

a) *La disposición.* Llámase así a las maneras de ser que afectan a *la misma naturaleza* de un ser, sea espiritual (el don de la música), sea corporal (la salud).

b) *La potencia y la impotencia.* Son las cualidades que afectan al sujeto en cuanto es susceptible de *actividad* (Pedro puede hacer sin fatiga una caminata de varias horas; Pablo es incapaz).

c) *Las pasiones.* Bajo este nombre (también se las llama *cualidades posibles*), agrúpanse las cualidades que resultan de una *alteración* (color, sonido, sabor, calor, olor, etc.), y las que causan la alteración (propiedades químicas o físicas: la electricidad, por ejemplo).

d) *La figura y la forma.* Llámase así a las cualidades que determinan (o particularizan) la *cantidad* de un sujeto.

C. La medida de las cualidades.

La experiencia nos dice que las cualidades admiten grados (el agua está más o menos caliente; un tela es más o menos roja; un sabor es más o menos pronunciado, etc.). Esta comprobación nos lleva a preguntarnos si no será posible medir las cualidades, es decir reducirlas de algún modo al número (y por consiguiente a la cantidad).

1. **Medida indirecta.** — Los procedimientos empleados en las ciencias para medir las cualidades (o fenómenos) nos son muy familiares. Cuando consultamos el termómetro, sabemos que las variaciones del calor se hallan en él expresadas por el movimiento de la columna de mercurio en el tubo graduado. Es claro que no se trata sino de una medida indirecta del calor, *completamente diferente de la medida de una cantidad*, que se hace por comparación con otra cantidad: veinte grados de calor no son la suma de veinte veces un grado. Para realizar estas medidas indirectas, las ciencias recurren, ya a la *medida de la masa*, ya a la *medida de los efectos cuantitativos* (termómetro, barómetro, galvanómetro, etc.), ya a la *medida de relaciones y proporciones* que consiste en comparar entre sí medidas de masas o de efectos cuantitativos.

2. **La medida analógica.** — En todos estos casos, la medida de las cualidades no es evidentemente sino una medida por analogía. *La cualidad, como tal, no se mide*, es decir que no es reductible a un número. Síguese de ahí que la diversidad cualitativa, como tal, escapa a la ciencia, que no es capaz de darnos sino una representación simbólica de la realidad.

CAPITULO II

LA MATERIA Y LA FORMA O LA ESENCIA DE LOS CUERPOS

76 La cuestión de la esencia de los cuerpos no es un problema propio de las ciencias físicoquímicas. Está, en efecto, por sobre la competencia del físico, pues se trata de descubrir, no precisamente los *elementos* de los cuerpos (moléculas, átomos, iones, electrones, neutrones, positones, etc.), que forman el objeto de las ciencias, sino los *principios intrínsecos* de su constitución. Con otras palabras, el físico no va jamás, o no puede ir, como *físico*, más allá de los cuerpos, pues aun los elementos de los cuerpos, por pequeños que sean, son también cuerpos. La Cosmología, en cambio, partiendo de la experiencia y echando mano de los resultados de las ciencias físicoquímicas, va más allá de los cuerpos y determina los *principios* de que se componen, no en cuanto son tales o cuales cuerpos, sino en cuanto son, pura y simplemente, cuerpos.

Art. I. LA TEORIA HILEMÓRFICA

77 El nombre de *teoría hilemórfica* (de *hyle*, materia, y *morfe*, forma) ha sido dado a la *doctrina* propuesta primero por Aristóteles, *que definió la esencia de los cuerpos como la resultante de la unión de dos principios llamados la materia y la forma*.

1. Materia y forma.

a) *Noción*. Los cuerpos tienen materia, y es ésta una materia determinada: la materia del cuerpo humano difiere de la de una piedra o de la del aire. ¿Mas de dónde viene la diferencia que existe entre estas diversas materias? No viene de la materia misma como tal, pues vemos que ésta es sus-

ceptible de todas las transformaciones, en virtud de una especie de inercia o de plasticidad que le es propia. La diferencia debe provenir, pues, de otro principio, que se llama la *forma sustancial* y que, *apoderándose de la materia indeterminada (o primera) le da que sea tal materia* (materia segunda: cuerpo humano, piedra, vegetal). *El cuerpo, como tal, tiene pues dos principios constitutivos intrínsecos: la materia primera y la forma sustancial* (llamada así porque, uniéndose con la materia, constituye una determinada sustancia corporal.

b) *La materia y la forma como potencia y acto.* Según este análisis, luego se echa de ver, por los datos dados más arriba (73) acerca de la potencia y el acto, que *la materia primera es potencia y pura potencia*, es decir capaz de devenir cualquier cuerpo, a causa de su absoluta indeterminación original. En cambio, *la forma sustancial es acto*, ya que por ella la materia deviene tal acto. Por eso se dice que *la forma es el acto de la materia. Así el alma racional* (forma sustancial) es el acto que hace de la materia primera un cuerpo humano.

c) *La materia y la forma como principios de ser.* Importa comprender bien que *la materia primera no existe ni puede existir como tal.* Toda materia real es materia segunda, es decir determinada por una forma sustancial. De la misma manera, *la forma sustancial* (salvo el caso del alma humana, como veremos en Psicología) *no existe ni subsiste sin materia.* En efecto, materia primera y forma sustancial no son seres, sino sólo *principios de ser.*

2. Unión de la materia y de la forma.

78 a) *La unidad que resulta de la unión de la materia y de la forma es una unidad esencial*, es decir que forma una única esencia o especie.

b) *La unión de la materia y de la forma se realiza sin intermediario*, ya que la forma sustancial es el acto primero de la materia. Los dos principios del cuerpo se unen, pues, por sí mismos, bajo la acción de un agente físico, y formando por sí mismos un cuerpo único, una única sustancia. (El hombre, compuesto de un cuerpo y de un alma, es un solo ser).

3. Actividad y pasividad en los cuerpos. — Los cuerpos se muestran a la vez activos y pasivos. Vense, en efecto, afec-

tados de eso que la ciencia llama *inercia*, es decir impotencia de modificar su estado por sí mismos; y a la vez manifiestan, bajo la provocación de agentes físicos, determinadas actividades: el fuego quema, el cuerpo del animal se mueve, el árbol crece y da fruto. Estos dos aspectos contrarios de las realidades corporales explícanse por el doble principio que las constituye: *la materia es*, en ellos, *principio de pasividad* e *inercia*, mientras que *la forma es principio de actividad*.

4. La noción de especie.

79 a) *Definición*. Todo cuerpo pertenece a una especie determinada, es decir a una *categoría de seres de la misma naturaleza* (especie mármol, especie roble, especie lobo, especie humana). La forma sustancial es, en los cuerpos, el principios específico, es decir el principio que, al unirse con la materia, produce un ser de una especie dada.

b) *La forma es el fundamento de la diferencia específica*. La forma sustancial es, pues, la que servirá para definir lo que se llama la diferencia específica, es decir el carácter esencial que sitúa un ser en una especie dada. Así, la diferencia específica del hombre (animal racional) será el carácter de *racional*, el cual define la forma sustancial del hombre o alma racional.

c) *Las formas sustanciales* y, por consiguiente, las diferencias específicas de la mayor parte de los seres nos son desconocidas en sus esencias. A estos seres se los define por sus *propiedades* o también, en ciertos casos, por sus *caracteres externos:* así se definirá a la especie roble describiendo la forma de sus hojas y de su fruto.

5. La forma accidental. — Todo ser corporal puede recibir diversas *formas accidentales*, que no cambian su naturaleza, sino sólo su manera de ser. Así el mármol (materia segunda) puede devenir estatua o columna, estatua de Júpiter o estatua de Mercurio. El agua puede llegar a ser vapor o hielo. Estas formas accidentales son *actos segundos* con relación al cuerpo, que está en potencia de estos diversos actos.

Art. II. EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

80 **1. El problema de la individuación.** — Se ha planteado la *cuestión de saber si la individuación* (el hecho de ser un individuo, es decir un ser uno en sí mismo y distinto de los

demás) *proviene de la materia o de la forma sustancial.* Plantéase esta cuestión para explicar cómo una especie (por ejemplo la especie humana) puede abarcar múltiples individuos (Juan, Santiago, Pablo, etc.), es decir encerrar diversos seres idénticos (todos de la misma naturaleza) y distintos a la vez (pues el uno no es el otro).

2. La individuación por la materia. — Respóndese comúnmente que *la materia es el principio de individuación.* En efecto, la forma, por sí misma, es universal (así, la razón, que hace al hombre, no tiene en sí nada de individual; una razón que no fuera sino razón, formaría ella sola una especie). Por el contrario, al recibir la forma, la materia, en cuanto está afectada de cantidad, es decir de dimensiones y, por consiguiente, de finitud, limita y contrae la forma, la determina y, por tanto, la individualiza.

CAPITULO III

LA VIDA

ART. I. LA VIDA EN GENERAL

1. Noción.

81 a) *El movimiento inmanente.* La vida es una realidad demasiado simple para poderla definir. Lo único que se puede hacer es describirla como algo que se manifiesta por el *movimiento espontáneo e inmanente,* es decir por un movimiento que el viviente produce de por sí mismo, de su propio fondo, y que tiene su inmediato término en el mismo viviente (debiéndose entender aquí por *movimiento,* no sólo el movimiento local, sino todo paso de la potencia al acto y aun cualquier operación (73). *De modo que el viviente se mueve,* mientras que el *no viviente es movido.*

b) *Naturaleza del movimiento inmanente.* Cuando se dice que el viviente se mueve por sí mismo, no se quiere decir que sea el principio absolutamente primero del movimiento. En realidad, aun el movimiento que viene de él está condicionado en su ejercicio por un conjunto de causas de las que depende en todo momento. Por ejemplo, el árbol crece y produce fruto (movimiento inmanente, signo de vida), pero el acto de crecer y de fructificar depende de la naturaleza del terreno y de las energías solares. También se ha de decir universalmente que *todo lo que se mueve es movido por otro ser,* es decir que *depende de otro ser en el ejercicio de su actividad.* Sí, pues, se afirma que el viviente se mueve a sí mismo, es en este sentido: que el movimiento no le es comunicado mecánicamente *desde afuera* (como es el caso del movimiento de la piedra), sino que resulta, bajo la acción de las causas que lo hacen posible, del mismo principio vital, es decir *que proviene* del interior mismo del viviente.

2. El alma, principio de movimiento.

a) *Todo cuerpo es viviente por un alma, distinta de la materia corporal.* El cuerpo, en cuanto es materia, no es capaz de moverse. Como lo hemos visto más arriba, el movimiento proviene en él de la *forma sustancial*, la cual, en los vivientes, recibe el nombre de *alma*.

b) *Se ha de rechazar, pues, la teoría fisicoquímica o materialista*, según la cual la vida se explicaría adecuadamente por combinaciones de fuerzas fisicoquímicas y será por consiguiente reductible a una propiedad de la materia.

La materia es pasiva; el viviente es activo. La materia va aumentando de afuera, por adición de elementos homogéneos; el viviente aumenta de adentro, por intususcepción y asimilación y según un plan en que se echa de ver una ley inmanente. Asimismo, el viviente se reproduce: cosa que no puede hacer la materia.

3. Los grados de la vida.

82 a) *Distínguense tres grados de la vida: la vida vegetativa* (plantas), *la vida sensitiva* (animales), *y la vida racional* (hombres), que tienen por principios respectivamente las almas vegetativa, sensitiva y racional.

El hombre, naturaleza intelectual, no posee tres almas, aunque esté dotado de las facultades o potencias vegetativa, sensitiva y racional; como tampoco el animal tiene dos almas, vegetativa y sensitiva. *El alma superior asume las funciones de los grados inferiores:* el alma del animal es a la vez vegetativa y sensible: el alma humana es a la vez vegetativa, sensible y racional.

b) *Las funciones vegetativas y sensibles no sobrepasan el nivel del cuerpo*, y el alma que es su principio hállase indisolublemente unida a la materia. Por eso no sobrevive a la disolución del compuesto. Cosa muy distinta sucede con el alma humana, cuyas operaciones superiores realízanse sin el concurso intrínseco (sino sólo con el concurso extrínseco, es decir a título de *condición)* de los órganos corporales. *El alma humana es, pues, en su existencia, independiente del cuerpo y subsiste después de la disolución del organismo corporal.*

Art. II. EL PROBLEMA DE LA EVOLUCIÓN

1. La hipótesis evolucionista

83 1. **La tesis evolucionista.** — El estudio cada día más extendido y preciso de las especies que componen la fauna y la flora del globo terrestre, el descubrimiento de numerosos fósiles que pertenecen a las especies actuales, pero con caracteres somáticos menos acentuados que los de nuestros días, el estudio de especies totalmente desaparecidas, pero emparentadas al parecer a las especies sobrevivientes, y otros muchos datos que se podrían citar, han puesto, en el siglo XIX, muy en boga lo que se ha dado en llamar *la teoría transformista o evolucionista*, según la cual *todas las especies actuales*, vegetales y animales, del globo, *provendrían, por vía de evolución, de un reducido número de troncos primitivos* o *quizás de un solo tronco.*

2. **Las diferentes formas de evolucionismo.**

a) *Lamarck.* Fué Lamarck, profesor en el Museo de Historia Natural de París, el primero que formuló con claridad la hipótesis evolucionista, especificando que los *factores* (o causas) de *la evolución* eran, en su opinión, los tres siguientes: el *medio ambiente*, la *herencia* y el *tiempo*. Las variaciones del medio ambiente (clima, alimentación, temperatura-tura) provocan diversos cambios en el cuerpo viviente. Lo mismo sucede con las necesidades, determinadas por el estado del ambiente, y que crean poco a poco los órganos capaces de satisfacerlas (de ahí el principio "lamarckiano": "la función crea el órgano"). Estos cambios se trasmiten por herencia, fijándose así en la especie.

b) *Darwin.* Darwin vuelve a repetir las ideas de Lamarck, poniendo en vez de la acción del ambiente de Lamarck la *concurrencia vital o lucha por la vida.* Todo viviente, dice Darwin, está en lucha contra el medio y contra las especies que le rodean. Esta lucha produce una selección natural, en el sentido de que los individuos más débiles sucumben, sobreviviendo sólo los más fuertes y los más aptos. Esta lucha es por lo mismo un principio de diferenciaciones entre los individuos. Las diferencias favorables y útiles prosperan con el uso y se trasmiten por herencia.

c) *De Vries.* El naturalista holandés De Vries sostuvo que la evolución no se realizó, según creyeron Lamarck y Darwin,

mediante pequeñas variaciones continuas, sino por *mutaciones bruscas y de gran amplitud*, producidas por fortuitas influencias.

2. Estado actual de la cuestión

84 Dos problemas están en juego: el del hecho de *la evolución* y el del *mecanismo según el cual se realizó.*

1. **El hecho de la evolución.** — Los sabios parecen estar de acuerdo en reconocer la *realidad de una evolución, al menos dentro de los límites de los géneros y especies.* Habría habido, pues, en el origen de las especies y de los géneros actuales, un reducido número de troncos que, por diferenciaciones sucesivas, habrían dado lugar poco a poco a la actual multiplicidad. Parece haber pruebas suficientes en favor de esta opinión. En cuanto a extender más allá los dominios de la evolución, es decir a emparentar los troncos que son el principio de las especies actuales con tipos más generales y éstos con un solo tipo inicial, es, por el momento, al menos, ir más allá de lo que permiten afirmar los hechos conocidos y realmente establecidos.

2. **Mecanismo de la evolución.** — Si acaso hubo evolución, *¿cómo se produjo?*

a) *Las teorías de Lamarck y de Darwin están hoy casi del todo abandonadas,* como explicaciones generales de la evolución. En efecto, los cambios no pudieron producirse por grados insensibles, como creían Lamarck y Darwin, pues para nada hubieran servido. El medio ambiente no ejerce la influencia imaginada por Lamarck. La función no crea el órgano, sino que lo supone. La selección se realiza lo más a menudo al azar. La herencia no parece trasmitir los caracteres individuales adquiridos, sino sólo sencillas disposiciones. Además, estas teorías nos dan razón de ciertos hechos de mutaciones que son ciertos.

b) *El mutacionismo parece adaptarse mejor a los hechos conocidos.* Mas está lejos de responder a todos los problemas que plantea el hecho de la evolución. En particular, la amplitud de las mutaciones, por importante que sea, es todavía demasiado reducida para poder dar cuenta de la formación de grupos superiores a las especies y a los géneros (es decir de familias o de órdenes). Por otra parte, ciertas *grandes mutaciones,* como las que producirían nuevos géneros, *equi-*

valdrían a verdaderas creaciones y no sería posible hablar ya de evolucionismo.

c) *En cualquier hipótesis, es imposible contentarse con una explicación puramente mecanista de la evolución,* como lo intentaron Lamarck y Darwin. Jamás se explicará la vida y sus transformaciones por el simple juego de factores externos, físicos o químicos. Estos no son para el viviente sino *ocasiones* de manifestar las virtualidades o potencias inscritas en su naturaleza. Por lo tanto, toda teoría de la evolución deberá ser mecanista y finalista a la vez, experimental y metafísica. *El principio primero de la evolución, es en primer término la idea* (o forma) *que es el viviente,* con todas las potencias de transformación que van incluidas en esta idea o forma. *Los factores externos,* mecánicos y químicos, *intervienen,* de un modo más o menos eficaz, *como condiciones determinantes de la potencia evolutiva.*

Queda todavía por descubrir cuáles han podido ser el modo de acción y la amplitud de estos factores externos, cosa que pertenece investigar a la ciencia.

Hasta hoy, las cosas que podemos tener por ciertas son muy limitadas, y el proceso de la evolución está aún encerrado en el misterio.

3. Los orígenes humanos.

85 a) *El problema.* Las observaciones que acabamos de hacer valen con mayor razón para la *especie humana. ¿Proviene ésta, por evolución, de especies animales anteriores?* Nada permite afirmarlo de manera absolutamente cierta.

b) *Límites de la teoría evolutiva.* No obstante, admitiendo la posibilidad y aún, hasta cierto punto, la probabilidad de tal evolución (numerosos fósiles parecen presentar, si no a los antepasados de la especie humana *[homo sapiens],* al menos a tipos emparentados de más o menos cerca a esos hipotéticos antepasados), *la evolución no podrá constituir jamás una explicación adecuada de la especie humana,* porque entre el animal y el hombre hay un abismo infranqueable. La evolución si realmente fué un hecho, debió estar por tanto limitada a la *preparación* del cuerpo humano, que no llegó a ser efectivamente *un cuerpo* humano sino por la creación por Dios del alma espiritual. De modo que habría que hablar, aun en este caso, de una *inmediata creación* por Dios *del cuerpo y del alma del primer hombre.*

Por ahí se echa de ver igualmente que, en esta hipótesis, el *hombre carecería en realidad de antepasados*, si al menos se toma esta palabra en sentido propio. No se la deberá por tanto emplear (como lo hemos hecho anteriormente), sino en el sentido limitado e impropio que resulta de lo que acabamos de decir.

PSICOLOGÍA

PRELIMINARES

CAPÍTULO I

OBJETO, MÉTODO Y DIVISIÓN DE LA PSICOLOGÍA

Art. I. OBJETO

86 Etimológicamente, la psicología es el *estudio del alma*. Podemos retener sin inconveniente esta definición, a condición de comprender que el alma no puede ser aprehendida y conocida sino en y por las diversas manifestaciones de su actividad. La psicología es, pues, *el estudio del conjunto de los fenómenos psíquicos y de las leyes que los rigen* (psicología experimental o descriptiva), *realizado de modo que haga posible determinar la naturaleza del alma humana*, y, a partir de esta naturaleza, *el destino de esa alma* (psicología racional).

Art. II. MÉTODO

87 El método de la psicología será pues a la vez experimental y racional. Vamos a precisar aquí los puntos en que este método se distingue del método común de las disciplinas experimentales (53-60).

1. La observación

La observación, en psicología, puede ser interior y exterior.

1. **La observación interior.** — La observación interior o *introspectiva* consiste en *observarse a sí mismo, aplicando la atención a los fenómenos de la conciencia.*

La introspección tiene la *ventaja inmensa de llegar inmediatamente a su objeto*, sin los riesgos que encierra la percepción externa. Hay que observar, no obstante, *que no siempre es practicable:* ciertos hechos psicológicos, como la ira, no pueden ser observados en el momento que se producen. Además la atención interior tiende a modificar más o menos los hechos de conciencia, imponiéndoles una especie de fijeza o rigidez que ellos no tienen: ¿cómo observar un ensueño sin interrumpirlo, o una distracción sin fijarse en ella? En fin, la introspección fracasa cuando quiere llegar a lo inconsciente y aun a lo subconsciente.

Si bien es cierto que en muchos casos se puede utilizar *la memoria* (acuérdase uno de lo que experimentó cuando estaba airado), sabido es cuántos peligros de error encierra esta facultad. De ahí la necesidad de recurrir a la observación objetiva para completar, verificar y corregir los resultados de la introspección.

2. La observación externa.

a) *Noción.* Este género de observación psicológica nos es completamente familiar. En efecto, la observación objetiva la *practicamos corrientemente cuando, en ciertos hechos psicológicos, captamos otros hechos o estados psicológicos unidos a ellos.* Las lágrimas nos revelan el sufrimiento o la tristeza; la inmovilidad del cuerpo, la fijeza de la mirada revelan el esfuerzo de la atención, etc. En psicología se trata de dar una forma científica a este proceso de observación.

b) *Procedimientos de observación objetiva.* Estos procedimientos son muy variados. Los más comunes son los siguientes: *método de los tests* (encuentas o cuestionarios), mediante los cuales revélanse las reacciones psicológicas de personas más o menos numerosas en una situación o ante un hecho dado, buscando aislar el elemento común; *estudio de casos anormales* o patológicos, que, por contraste, hacen resaltar los comportamientos normales; *estudio comprobado* de los adultos y de los niños, de los civilizados y de los salvajes; *estudio de los comportamientos* o *actitudes externas* que traducen los estados psicológicos; *psicoanálisis,* que pretende poner de manifiesto las fuentes inconscientes de la vida psíquica.

c) *Alcance del método objetivo.* El método objetivo no puede evidentemente bastarse. No es más que un *auxiliar de la introspección,* pues nunca nos será posible dar un sentido a

las manifestaciones externas de los demás si nosotros no hemos probado y observado en nosotros mismos los fenómenos interiores revelados por los movimientos o actitudes externas. Pero es un auxiliar precioso, y aun indispensable en cuanto queramos pasar de la observación a la experimentación.

88 d) *Paralelismo psicofísico.* Este paralelismo de los hechos psíquicos y de los hechos fisiológicos empleado sobre todo por el método objetivo ha incitado a veces a los psicólogos a intentar una *reducción de lo psíquico a lo puramente fisiológico,* como si los estados de conciencia no fueran sino un simple aspecto de las modificaciones orgánicas.

Mas *tal reducción es insostenible,* porque entre el orden psíquico y el orden fisiológico existen tales diferencias que implican una distinción radical. En efecto, los fenómenos psíquicos son esencialmente interiores, cualitativos, es decir desprovistos de dimensiones espaciales, personalizados y agrupados en síntesis originales; mientras que los hechos fisiológicos son periféricos, extensos, medibles y localizados, exteriores los unos a los otros.

La estrecha dependencia de los hechos psíquicos y de los fisiológicos no podría pues ser interpretada como si existiera una *causalidad* real de los segundos con relación a los primeros. La *dependencia de los dos órdenes significa únicamente que la conciencia depende de condiciones fisiológicas.* Por ejemplo, los movimientos cerebrales no *producen* el pensamiento, pero éste está *condicionado* en su ejercicio por ciertos fenómenos cerebrales.

2. Experimentación e inducción

89 1. **Importancia de la experimentación.** — La experimentación en psicología ha tomado gran auge merced a los métodos de *tests* y al empleo de instrumentos de medida (estesiómetro, cronómetro, etc.), y de procedimientos que hemos mencionado antes al hablar de la observación objetiva (87). Estos procedimientos prestan en efecto muy buenos servicios en la experimentación, cuando están al servicio de una idea directriz o de una hipótesis.

La historia de la psicología demuestra que *la experimentación ha hecho progresar mucho a la psicología descriptiva y ha permitido crear técnicas muy variadas* en vista de la orientación profesional, de los métodos de aprendizaje, del tratamiento de ciertas anomalías psíquicas, etc.

2. Leyes psicológicas.

a) *Carácter de las leyes psicológicas.* La psicología experimental trata de establecer leyes, que expresen relaciones constantes entre los fenómenos. Mas *estas leyes no tienen el carácter de rigor que poseen en física*, dada la extrema complejidad y entreveramiento de los hechos psíquicos, y también a causa del coeficiente personal de cada individuo. Que es lo que explica el carácter relativamente vago de las leyes psicológicas.

b) *Determinismo psicológico.* Las leyes psicológicas nunca implican la negación de la libertad, así como tampoco la libertad excluye cierto determinismo. *Hay en efecto diversas clases de determinismos:* el de la naturaleza inorgánica significa un encadenamiento rigurosamente necesario de los fenómenos. En el orden psicológico, el determinismo significa solamente que el juego de los fenómenos psíquicos comporta un *orden* que le es propio. La libertad puede modificar este determinismo, pero no suprimirlo: la voluntad que interviene para reprimir las lágrimas no hace que las lágrimas no existan y no sean el signo del dolor. La misma represión de las lágrimas confirma la realidad de la ley que une los dos fenómenos.

Art. III. DIVISIÓN DE LA PSICOLOGIA

90 **1. Principio de la división.** — Nuestra división resultará de una hipótesis que nos es sugerida por la experiencia psicológica general y que nos proporcionará el cuadro de nuestras investigaciones. Éstas, en efecto, no pueden realizarse al azar y tienen que ser conducidas según una idea que ellas confirmarán o echarán por tierra, completarán o corregirán.

a) *El dualismo psicológico.* Los hechos de conciencia que estudia la psicología son de una extraordinaria variedad: querer, ver, comprender, desear, dudar, amar, creer, oír, tener miedo, emocionarse, etc.: parecería que en este dominio existiría la más grande confusión. No obstante, si bien se considera la cosa, échase de ver que todos estos hechos pueden ser clasificados en algunos grupos irreductibles que implican la existencia de facultades distintas e igualmente irreductibles.

Distinguimos, en efecto, dos grupos perfectamente originales: el de los *hechos de conciencia* (veo, dudo, comprendo, razono) y el de los *hechos de tendencia y de querer* (deseo,

amo, quiero), que a su vez presuponen toda una serie de *hechos y de estados afectivos*. Así tenemos tres categorías bien distintas, que conciernen, respectivamente, al *conocimiento y a la tendencia* (afectividad y actividad).

Pero todavía hay que precisar esta división, porque entre los hechos de conciencia tenemos que distinguir los *hechos de conocimiento sensible* (veo, toco, oigo, etc.), y los *hechos de conocimiento intelectual* (comprendo, juzgo, etc.). Por otra parte, entre los hechos propios de la vida afectiva y activa, también hay que distinguir los *hechos de tendencia o de apetición sensible*, que son los que traducen las tendencias originadas por el conocimiento sensible (el miedo, la ira, etc.), y los hechos de *tendencia intelectual*, que revelan las tendencias dependientes del conocimiento intelectual (amor de la virtud, deseos de saber, etc.).

b) *El sujeto psicológico*. El dualismo psicológico parece exigir a la vez que lo refiramos a *dos fuentes distintas*, ya que el conocimiento y la tendencia son irreductibles entre sí, y que le encontremos, bajo estos dos aspectos, *un único sujeto común*, puesto que estas dos funciones actúan sin cesar una sobre la otra, como si procedieran de un mismo y único sujeto. Suponemos que este sujeto, según lo admite el sentido común, es el *alma*, principio inmaterial uno y formalmente diverso de toda la vida, vegetativa, sensitiva y racional. Tal es la hipótesis que va a darnos el cuadro general de nuestro estudio.

2. División. — Las advertencias que anteceden nos llevan a decir que según una división lógica, en la psicología se distinguen (después del estudio del *hábito*, condición la más general de la vida psicológica), tres partes principales. Las dos primeras se refieren respectivamente a la *vida sensitiva* y a la *vida intelectual*, y cada una de estas partes supone una doble consideración: *hechos de conocimiento y hechos de tendencia*. La tercera parte trata del *sujeto psicológico*, considerado sucesivamente como *sujeto empírico* y como *sujeto metafísico*. De ahí el cuadro siguiente del conjunto de la psicología.

- **Introducción**
  - Objeto, método y división de la Psicología.
  - El hábito.
- **La vida sensible**
  - Conocimiento sensible.
    - *La sensación.*
    - *La percepción.*
    - *La imaginación.*
    - *La memoria.*
  - Actividad sensible
    - *El instinto.*
    - *Las inclinaciones.*
    - *Placer y dolor.*
    - *Emociones, sentimientos y pasiones.*
- **La vida intelectual**
  - Conocimiento intelectual.
    - *La atención.*
    - *El pensamiento general.*
    - *La idea.*
    - *El juicio.*
    - *El raciocinio.*
  - Actividad voluntaria.
    - *La voluntad.*
    - *La libertad.*
- **El sujeto psicológico**
  - El sujeto empírico
    - *El yo y la personalidad.*
    - *La conciencia.*
  - El sujeto metafísico
    - *Naturaleza del alma humana.*
    - *Unión del alma y del cuerpo.*
    - *Origen y destino del alma.*

CAPÍTULO II

EL HÁBITO

ART. I. NATURALEZA DEL HABITO

91 **1. Definición.** — La palabra "hábito" viene de otra latina que significa *tener* o *poseer*. Es, en efecto, en su sentido más general, *la propiedad de conservar las modificaciones recibidas.*

Pero hay que precisar mejor la naturaleza del hábito. No se reduce totalmente a la inercia y a la pasividad; pues por experiencia sabemos todos que el hábito tiene por resultado darnos mayor facilidad de obrar. Que es lo que queremos decir al excusarnos cuando en un trabajo nuevo no nos salen bien las cosas: "Me falta la costumbre". El hábito puede, pues, ser definido en sentido propio, como una *aptitud adquirida para reproducir ciertos actos con tanta mayor facilidad cuanto con mayor frecuencia se realizan.*

2. Hábito y costumbre. — El hábito no se ha de confundir con la costumbre. Sabido es que los seres vivientes son capaces de acomodarse, hasta cierto punto, al medio ambiente y a las circunstancias (clima, temperatura, alimentos, etc.); el organismo se transforma en cierto modo bajo la acción de las nuevas condiciones en que se encuentra. A estos fenómenos de *adaptación pasiva* (llamados a veces, pero de manera un tanto equívoca, costumbres o *hábitos pasivos*) se les da el nombre de costumbre.

Pues bien, la costumbre no es todavía el hábito propiamente dicho. La costumbre manifiesta la plasticidad del organismo; mas *esta plasticidad misma no es sino una condición del hábito:* éste implica ejercicio de actividad. *Y crea dife-*

rentes habilidades y permite al viviente, no sólo adaptarse a las circunstancias, sino saberlas dominar.

3. Automatismo y dinamismo del hábito. — Si es verdad que el hábito es dinamismo, también es *automatismo*, y hasta es principalmente este carácter el retenido por el sentido común. Ninguna cosa nos es más familiar que el desenvolvimiento mecánico del acto habitual en que, *a partir de una señal dada* (como en una lección que se sabe de memoria y que se desarrolla entera a partir de la primera palabra) *todos los movimientos se encadenan sin cesar y por sí mismos desde el principio hasta el fin*. La conciencia, no sólo no tiene necesidad de intervenir, sino que, lo más a menudo, su intervención corre peligro de perturbar el desenvolvimiento del acto habitual. Desde este punto de vista, definiremos el hábito como una *impulsión automática a continuar hasta el fin un acto o un conjunto de actos a partir de la señal que les ha hecho comenzar.*

Así, el hábito es *a la vez* automatismo y dinamismo. En efecto, *el automatismo es el medio de que dispone la naturaleza para realizar sus propios fines, es decir que se sirve del mecanismo para hacerse libre*. Basta para comprender esto, pensar en la libertad que son para el espíritu *los hábitos intelectuales* (por ejemplo, las reglas lógicas), para la vida moral *las virtudes*, para la vida social *el lenguaje* y *la escritura*, para la vida práctica las *técnicas de los oficios*. Todos estos automatismos, al fijar nuevas conquistas en forma de hábitos, liberan las fuerzas del hombre para nuevos progresos.

4. Especies de hábitos. — El hábito no crea ninguna actividad especial: mas se aplica a todas dándoles un funcionamiento más fácil y regular; y cuando produce algo nuevo, es siempre en el cuadro de las actividades fundamentales del hombre. *Podemos, pues, tener tantos hábitos como son en nosotros las funciones*. Podemos, no obstante, dividirlos en tres clases generales que son: *hábitos intelectuales*, que afectan a las facultades del conocimiento (así, la ciencia, considerada subjetivamente, es un hábito); *hábitos motores*, que son aptitudes para ejecutar, merced a mecanismos adquiridos por el ejercicio y funcionando de manera automática, actos más o menos complejos (así las *técnicas* de la bicicleta, del patinaje, de la escritura y, en general, de los oficios); los *hábitos morales*, que afectan a la voluntad (virtudes y vicios).

Art. II. FUNCIÓN DEL HABITO

92 **1. Finalidad del hábito.** — El hábito es condición de continuidad y progreso.

a) *Continuidad.* El hábito da a nuestra vida la cohesión por la que los actos que realizamos forman, no otros tantos episodios aislados en nuestra existencia, sino una *trama bien apretada y continua* en la que el presente está unido al pasado y prepara el porvenir. Sin duda, la libertad conserva siempre el poder de intervenir soberanamente en este encadenamiento. Mas su función es más bien inicial, en cuanto es creadora (por la atención, que es una de las formas de la libertad) de los mismos hábitos. Una vez formados, éstos se van desarrollando por su propio movimiento, y permiten conservar los frutos de los esfuerzos anteriores. Por ese camino adquiere la vida esta unidad y esta continuidad que hacen de ella una especie de obra de arte, en la que todos los elementos son solidarios y se organizan alrededor de una idea central.

b) *Progreso.* Por un lado, merced al hábito, *los resultados conseguidos se conservan y van en aumento.* El pianista que posee la digitación requerida, puede en adelante aprender sin cesar nuevas piezas. Por otra parte, el hábito es una *función de economía:* reduce al mínimum el desgaste de fuerzas para obrar. Así, el mecanismo de la escritura, que por decirlo así se ejercita solo, permite fijar enteramente la atención en las ideas que se quieren expresar por escrito. En fin, el hábito llega a ser *creador* cuando a las aptitudes naturales añade *nuevos modos de ejercicio, nuevas técnicas* que, dando al viviente originales habilidades, abren a su actividad grandes perspectivas de indefinido desenvolvimiento.

93 **2. Efectos del hábito.** — Basta considerarnos a nosotros mismos para descubrir los efectos del hábito.

a) *El hábito refuerza los órganos y las facultades.* Desarrolla los órganos, dándoles *fuerza, resistencia y agilidad.* Por el contrario, la inactividad los atrofia. En este hecho se funda la cultura física.

b) *El hábito disminuye la conciencia.* El lenguaje corriente se expresa muy bien cuando dice "obrar por costumbre" para significar "obrar maquinalmente". Si *la atención ha sido necesaria para adquirir los hábitos, éstos, una vez adquiridos,*

tienden a dispensar de la atención. Y aun muchas veces, la atención es una fuente de error, porque al dirigirse a los *elementos* de un conjunto que funciona como un todo, corre el riesgo de separarlos y aislarlos y, por tanto, de desorganizar el sistema.

c) *El hábito refuerza las necesidades.* Si bien el hábito no crea necesidades, propiamente hablando, no deja de reforzar las tendencias que lo han puesto a su servicio. Bajo este aspecto, obra como una *segunda naturaleza,* mientras que *las tendencias y los instintos que pone en actividad adquieren, por lo mismo, una fuerza cada vez más grande y menos contrariada,* de forma que el hábito puede llegar a convertirse en verdadera tiranía.

Mas también se comprende que *el hábito no debe, en efecto, su tiránico poderío sino a la tendencia, a la necesidad o a la pasión que se han apoderado de él para actuar con más facilidad.* De por sí mismo, no conoce otra tiranía que la que ordena *la formación* del acto habitual a partir del primer acto (o primer anillo de la cadena), llamado *señal.*

Art. III. FORMACIÓN Y DESAPARICIÓN DE LOS HÁBITOS

94 1. **Condiciones de su formación.** — El hábito depende para su formación, de ciertas condiciones biológicas, fisiológicas y psicológicas.

a) *Condiciones biológicas.* Hemos visto que el hábito es un medio de superar a la naturaleza, añadiendo algo nuevo. Mas *esta misma superación es algo que pide la misma naturaleza,* que se ve sometida a la servidumbre de la materia, pero que es también *espíritu* y *libertad.* El hábito es de este modo el efecto y la señal de la dualidad de nuestra naturaleza, que es corporal y espiritual a la vez.

Biológicamente, el hábito no tiene, pues otra condición que de responder de algún modo a las tendencias de la naturaleza, lo cual significa que *la naturaleza no excluye sino los hábitos que la contrarían o la niegan.* La costumbre puede hacer que sean tolerables ciertos excesos y ciertas faltas (así, Mitrídates se ejercitaba en absorber dosis cada vez más fuertes de veneno), pero siempre dentro de los límites que la naturaleza nunca deja sobrepasar.

b) *Condiciones fisiológicas.* Los elementos que componen el hábito forman un *todo organizado,* de tal modo que *el sis-*

tema entero tiene tendencia a reproducirse desde que la condición inicial (o señal) *fué puesta*. Así, la lección aprendida de memoria se viene sola a los labios en cuanto se pronuncian las primeras palabras. Y al contrario, *el bloque o sistema tenderá a disgregarse en cuanto se modifiquen las condiciones de su funcionamiento*. Así la recitación queda dificultada de golpe por el cambio de una palabra.

Fisiológicamente, la condición esencial del hábito será, pues, por una parte, la *creación de vías nerviosas* que faciliten el paso del influjo nervioso, y por otro lado, *el ablandamiento y la disciplina del sistema muscular* (si se trata de *hábitos motores*).

Lo mismo se ha de decir de la *repetición*. En efecto, hácese ésta indispensable desde el momento que se trata de vencer una resistencia orgánica. El número de repeticiones será, por supuesto, muy diversa, según las especies o los individuos. Pero de todos modos *el hábito comienza desde el primer acto*, y a veces este primer acto, realizado con una intensidad o aplicación extrema, puede engendrar un hábito perfectamente constituido.

c) *Condiciones psicológicas*. Estas condiciones pueden resumirse en *la inteligencia*, que adquiere conciencia de los mecanismos exigidos por el hábito y comprende su sentido exacto, y en *el interés*, que regula *la atención*. *La atención es la que juega el principal papel en la formación de los hábitos*. En efecto, ella es la que *elige los movimientos útiles* y elimina los inútiles; la que *coordina los diversos movimientos entre sí;* y la que *intensifica los actos realizados*, concentrándose entera en ellos.

Desde este punto de vista, las experiencias concernientes a las condiciones del *aprendizaje* tienen particular interés, porque hacen comprender con mucha claridad el papel preponderante que juegan los factores conscientes en el progreso del aprendizaje, el cual se resume en la adquisición de un sistema de hábitos.

95 **2. Condiciones de la falta de uso.** — Los hábitos son cosa que se adquiere y también pueden perderse, aun los más inveterados. Las leyes de la desaparición *(o desuso)* son exactamente las contrarias de las leyes de su formación: es posible deshacerse de los hábitos, ya absteniéndose de ejercitarlos, o bien desorganizando el sistema que esos hábitos forman.

a) *La abstención*. La abstención, o falta de cumplimientos

de los actos habituales, puede admitir dos formas o grados: uno es la progresiva disminución del número de ac'os habituales, y el otro, la supresión radical, de una vez. En todos los casos, *la voluntad es la que tiene que intervenir para inhibir el efecto normal del signo, y por lo mismo el desengranaje de los movimientos, gestos y palabras que constituyen el mecanismo habitual.* Así el fumador que, para vencer su pasión, deje de llevar consigo el paquetillo de cigarros, cuyo con'acto en el bolsillo determina automáticamente (a título de *señal*) el gesto de tomar un cigarrillo y encenderlo. Poco a poco, si el esfuerzo de inhibición se mantiene, el hábito desaparece, por falta de ejercicio.

Con mucha más razón, el hábi'o desaparece por *falta de ejercicio*, cuando no se trataba sino de una técnica (arte u oficio, deporte o juego) que se deja de practicar, y no del instrumento de una pasión que hay que vencer. El pianista que deja de hacer ejercicio, acaba por no tocar sino imperfectamente: el pelo'ari que no hace ejercicio, olvida la técnica del bello y viril juego vasco.

b) *La desorganización*. Obsérvase a veces que el hábito puede quedar destruido por *reemplazo*, es decir por la adquisición de un hábito contrario al que se quiere destruir. Es muy cierto que, sobre todo en el orden moral, este procedimiento es de los más eficaces, porque da una finalidad *positiva* a la actividad. Por esto se aplica mucho más a la tendencia o a la pasión que al mismo hábito. Para vencer a éste, el medio más eficaz, además de la abstención, consiste en *desorganizar el sistema por él constituido*. Pero esta desorganización rara vez es total, cuando el hábito es'á muy arraigado. Esto explica la reaparición de los hábitos perdidos y la mayor o menor facilidad con que se puede volver a ellos.

ART. IV. INCONVENIENTES Y PELIGROS DEL HABITO

96 El hábito, se dice, tiene sus contras: pues encierra ciertos inconvenientes y peligros que importa revelar, tanto que ciertos moralistas han pretendido condenar los hábitos como cosa nefasta. Así lo hace Rousseau en su *Emilio*. Conviene conocer los argumentos que se han presentado contra el hábito, para ver luego su valor y alcance.

1. **Requisitoria contra el hábito.** — Esta requisitoria hace las siguientes observaciones:

a) *Existen malos hábitos.* Cuando se habla de las ventajas del hábito, es porque se echa en olvido que no hay sólo buenos hábitos; pues también los hay malos. Llega uno a familiarizarse con el mal tan fácilmente, por no decir más, que con el bien; y puede decirse del hábito lo que Esopo decía de la lengua: tan pronto es una cosa excelente como una cosa detestable.

b) *El hábito es factor de endurecimiento.* ¿Es el hábito, siquiera alguna vez, una cosa buena? Aun sin hablar de los malos hábitos, débese notar bien que si el hábito, al disminuir la conciencia, nos hace poco a poco menos sensibles a las emociones y de este modo nos hace aguerridos y duros, también *nos vuelve insensibles a lo bello y al bien,* crea la monotonía y la saciedad y engendra el tedio.

c) *El hábito engendra el automatismo.* En fin, si el hábito es función de economía, asimismo lo es de automatismo, *en cuanto que sustrae nuestros actos del imperio de la reflexión y de la voluntad.* Y por ahí demuestra ser el mayor enemigo de la libertad y de la responsabilidad.

2. Apreciación.

a) *Esta requisitoria se aplica más a la rutina que al hábito.* La rutina es, en efecto, la que suprime la iniciativa, la que paraliza la actividad inteligente y libre, y la que engendra la saciedad y convierte al ser viviente en una máquina.

b) *Es cierto, no obstante, que el hábito tiende a degenerar en rutina,* así como el espíritu de economía en avaricia y la prudencia en pusilanimidad. Mas siempre es posible poner remedio a este peligro. Primero, por la *reflexión y la atención,* que renuevan sin cesar los hábitos, los enriquecen y los transforman, incorporando a lo adquirido que representa el hábito formado las nuevas conquistas que aquéllas realizan; luego, por el *espíritu de iniciativa,* o, más precisamente, por el hábito de la iniciativa o de la libertad, que es un hábito como los otros y, desde el punto de vista de la educación, el primero de los hábitos.

El hábito de la reflexión y de la libertad es lo que primero se trata de adquirir, es decir el *hábito de dominar las propias costumbres o hábitos,* de controlarlos por medio de la razón y, si es preciso, de destruirlos o reformarlos por la voluntad. De esa manera, queda uno asegurado contra la rutina; y los hábitos, lejos de ser un peligro, serán auxiliares preciosos y la condición misma del progreso en el bien.

c) *Hábito y libertad*. El principal sofisma de la requisitoria que se dirige contra el hábito es, en efecto, la afirmación de que suprime necesariamente la libertad y la responsabilidad. Si bien es cierto que el hábito, abandonado a su automatismo, atenúa no poco la libertad y por lo tanto la responsabilidad en los actos que produce, conviene notar: primero, que *el hábito es voluntario en su causa*, es decir en los actos *libres* que lo han engendrado, y, luego, que el ejercicio del hábito deja subsistir la libertad y la responsabilidad en la medida en que *la voluntad, haciendo deliberadamente uso del hábito, confirma y refuerza la libre iniciativa de donde procede.*

PRIMERA PARTE

LA VIDA SENSIBLE

97 Por "vida sensible" entendemos el conjunto de fenómenos cognitivos y dinámicos determinados en el sujeto psicológico por excitaciones procedentes de los objetos materiales externos o que tienen por fin objetos sensibles externos. Esta doble serie de fenómenos, específicamente distintos, pero en constante relación mutua, define toda la vida psíquica de los animales. En el hombre, la misma vida sensitiva está informada, penetrada y parcialmente gobernada por la vida intelectual. Pero los fenómenos sensibles, cognitivos y dinámicos, no conservan menos su especialidad propia, que autoriza a estudiarlos en sí mismos y por sí mismos.

CAPÍTULO I

EL CONOCIMIENTO SENSIBLE

Los fenómenos agrupados bajo el nombre de *conocimiento sensible* son aquellos que resultan inmediatamente de la acción de los objetos externos sobre los sentidos. Son las *sensaciones*, las cuales son las condiciones sensoriales de la *percepción; la imaginación* o facultad de conservar o de hacer revivir los datos sensibles como tales, sin referencia al pasado; y en fin la *memoria* o facultad de conservar el pasado en cuanto pasado.

Art. I. LA SENSACIÓN

A. Noción.

98 Es cosa natural comenzar el estudio del conocimiento sensible por la sensación. Mas importa observar que *las sensaciones no pueden ser consideradas como los elementos o partes de que se compondrían las percepciones* (o aprehensiones de objetos). En realidad, *todo conocimiento sensible es percepción de un objeto*, y sólo por abstracción se aísla la sensación a fin de estudiarla aparte.

1. Definición de la sensación. — La sensación, considerada a título de condición sensorial de la percepción, puede ser definida como el *fenómeno psíquico determinado por la modificación de un órgano corpóreo.*

2. Los dos aspectos de la sensación. — Este fenómeno tiene dos aspectos distintos: por una parte, *el conocimiento de un objeto*, captado con sus cualidades sensibles (calor, color, sabor, resistencia, etc.); y un *estado afectivo* más o menos pronunciado (placer o dolor), unido a esta aprensión y que determina una *reacción motriz* (atención, atracción, deseo, repulsión, etc.). Los dos elementos cognitivo y afectivo, están

en relación inversa el uno del otro: cuanto más intenso es el estado afectivo, menos neta es la representación.

B. Proceso.

Este proceso comprende la excitación, la impresión orgánica y la aprensión de las cualidades sensibles.

1. La excitación. — Es la acción de un cuerpo o excitante sobre el organismo sensorial. A cada sentido corresponde un excitante especial.

Se ha pretendido determinar *las leyes según las cuales obra la excitación:*

a) *Ley de la mínima y de la máxima.* El excitante no provoca la sensación si no llega a cierta intensidad o si pasa de ella. Así el oído tiene un mínimo y un máximo audibles; el tacto, un mínimo tangible, etc. (Una luz demasiado viva nos ciega, y no percibimos el infrarrojo ni el ultravioleta.)

Este mínimo y este máximo varían en cierta medida según los individuos: el ciego tiene finísimo tacto, y el violinista tiene el oído más sensible que quien no es músico.

b) *Ley del dintel diferencial.* Distínguese la *sensibilidad fundamental,* que es la capacidad de ser impresionado por un excitante, y la *sensibilidad diferencial* o capacidad de sentir las *diferencias* de intensidad de diversas sensaciones.

Está planteada la cuestión de saber, para cada sentido, en qué medida debe aumentar la intensidad de la excitación para que el aumento sea perceptible. Algunos psicólogos, como Weber y Fechner, lo han querido traducir en cifras; pero tales cifras no han podido ser comprobadas exactas como no podían serlo, porque los *hechos psíquicos no son cuantitativos.* Pero es cierto que la *sensación aumenta menos aprisa que la excitación,* y que el aumento que ha de recibir la excitación para ser perceptible como nueva, es tanto mayor cuanto la excitación inicial ha sido mayor.

c) *Ley de relatividad.* Una sensación varía según las otras sensaciones que la preceden o la acompañan. Así lo blanco parece más blanco al lado de lo negro; y si hace frío de —15 grados, se siente una sensación de calor al pasar a una habitación que esté a + 5 grados.

2. La impresión orgánica.

a) *Acción sobre el órgano periférico.* El excitante obra

sobre el órgano periférico y produce en él una impresión que, recogida por el *nervio conductor*, es trasmitida al *cerebro*.

b) *Velocidad de la conducción*. Ha sido posible medir la velocidad del paso de la impresión al cerebro a partir del órgano externo: esta velocidad es poco más o menos de 30 metros por segundo.

c) *Reacciones motrices*. Una vez que el influjo nervioso ha llegado al cerebro, luego se producen diversas reacciones, que consistirán en la *adaptación motriz* del órgano de los sentidos (fijeza de la mirada, etc.) y en una serie de *movimientos* (iniciados al menos), *para acercarnos o huir del objeto*. Estas reacciones han recibido el nombre de *reflejos*.

99 **3. La aprehensión de las cualidades sensibles.** — Las cualidades sensibles que captamos merced a la sensación forman el dominio de los sensibles propios y el de los sensibles comunes.

a) *Sensibles propios*. Llámase así a *los objetos especiales y propios de cada uno de los órganos de los sentidos*. Estos son externos e internos.

Los sentidos externos o sentidos con órganos externos, son los *cinco sentidos:* vista, oído, olfato, gusto y tacto, que tienen respectivamente como sensibles propios el color y la luz, el sonido, el olor, el sabor y la resistencia (con las diversas sensaciones kinestésicas: contacto, presión, esfuerzo, peso, actitud). A estos cinco sentidos se añade el *sentido térmico*, que tiene órgano propio (los corpúsculos de Meissner y de Ruffini) y produce las sensaciones de calor y de frío.

Los sentidos internos (o tacto interno) se reducen a lo que se llama la *cenestesia*. Llámasele sentido interno por estar difundido en el organismo y no localizado en la periferia externa, y también porque nos avisa de las impresiones orgánicas internas y, por eso, es de naturaleza principalmente afectiva. Reúne el *conjunto de las sensaciones orgánicas que se dan en nosotros como asociadas y fundidas en una especie de confusa sensación global*. (A esta sensación general nos referimos cuando decimos, por ejemplo: "Me siento bien o me siento mal", "tengo una impresión de malestar o de bienestar general").

b) *Sensibles comunes*. Existen, en fin, ciertas realidades sensibles que son el *objeto de varios sentidos*. Son éstos los sensibles comunes: *extensión, dimensiones, formas, figuras y movimientos*. De hecho, estos sensibles comunes, objetos com-

plejos, son el resultado de una larga elaboración de los datos sensibles.

C. La objetividad de las cualidades sensibles.

Los filósofos se han planteado la cuestión de si la sensación, como tal, es realmente un acto de *conocimiento objetivo*, es decir un acto que haga aprehender algo distinto del sujeto que siente. Todos convienen en que la sensación nos hace aprehender algunas cualidades. Pero ¿son estas cualidades realidades objetivas, o son simplemente modificaciones o estados del sujeto, provocados por un objeto exterior, sin enseñarnos nada de este objeto?

1. Elementos del problema.

a) *Cualidades primarias y cualidades secundarias.* La distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias es algo esencial en el problema. *Llámanse cualidades primarias la figura* y el *movimiento* (71-73); y *cualidades secundarias* los sensibles propios: color, sonido, olor, sabor, cualidades táctiles.

b) *Teoría mecanística.* La objetividad de las cualidades primarias, a saber de la extensión y de los cuerpos, es negada por los *idealistas*. Aquí no tenemos por qué examinar esta opinión sino desde el punto de vista de la psicología. Mas, primero conviene considerar la cuestión de las cualidades segundas, de las cuales muchos de los filósofos antiguos (Demócrito, Epicuro, Lucrecio) y modernos (Descartes, Locke, etc.), han sostenido que eran puramente subjetivas, es decir sin realidad fuera del sujeto que las siente.

El argumento que dan en prueba de esta opinión consiste en decir que las ciencias naturales demuestran que toda *diversidad en los cuerpos es de naturaleza mecánica*, es decir, que se reduce a un movimiento local: modificación de las estructuras atómicas de los cuerpos por vibraciones etéreas, moleculares, etc. De ahí habría que concluir que el movimiento es la única realidad objetiva y que las cualidades sensibles no son más que afecciones subjetivas.

c) *La especialidad de los nervios conductores.* El biólogo Juan Müller, de principios del siglo XIX, quiso demostrar directamente la tesis mecanista haciendo ver lo que él llamaba la especificidad de los nervios sensoriales, en virtud de la cual

los nervios conductores, como quiera que sean puestos en conmoción, dan siempre la misma sensación (o la misma cualidad sensible). La electrización del nervio óptico, la sección o la presión de este mismo nervio producen idénticamente una sensación de deslumbramiento. Igualmente, hácese notar en el mismo sentido que la electrización del nervio acústico produce un sonido, la del nervio olfativo una sensación del olor, etc. Seguiríase de ahí que las cualidades sensibles no son producidas por el objeto percibido, sino por los mismos órganos sensoriales.

d) *Objetividad física de la sensación.* Los argumentos que acabamos de citar no prueban en modo alguno la subjetividad de las cualidades sensibles.

En efecto, el argumento mecanístico carece de valor, en cuanto identifica las vibraciones y las cualidades sensibles. La Física demuestra solamente que existe una *relación necesaria* entre vibraciones y cualidades: pero una relación no es una identidad. Que la Física no descubra más que movimiento, es cosa que se comprende muy bien, ya que sólo mira al aspecto cuantitativo de los fenómenos. Su aspecto cualitativo no puede ser aprehendido sino por una actividad vital.

En cuanto a la especificidad de los nervios conductores, no basta ésta para probar la subjetividad de las cualidades sensibles. Habría que demostrar todavía la indiferencia del *órgano periférico* a la excitación, de tal modo que la retina, por ejemplo, reaccione de manera constantemente idéntica ante cualquier excitante. Pues bien, lo que sucede es completamente lo contrario. *Los órganos periféricos están perfectamente especializados:* la retina no es sensible sino a las vibraciones etéreas; el sentido térmico no reacciona sino ante las vibraciones moleculares, etc.; y de ahí se ha de inferir la eficacia real del mismo excitante, es decir del sensible propio y por lo mismo la objetividad física de la sensación.

Cosa que, por lo demás, no quiere decir que sean falsos los hechos invocados por Müller. Pero se los explica mejor fijándose en que la excitación *directa* de los nervios sensoriales tiene por efecto hacer revivir el tipo de sensaciones de que son normalmente conductores.

100 **2. La actividad sensible es realmente cognitiva. —** Toda esta discusión nos lleva a afirmar que *los sentidos nos dan realmente a conocer las cualidades sensibles, tal cual existen en la naturaleza.*

Este conocimiento resulta del hecho de que el *objeto externo se hace presente al órgano sensorial mediante una especie sensible* o *imagen*, que es la similitud del objeto, presente en el mismo sentido, y constituyendo como tal el principio determinante del conocimiento sensible. Síguese de ahí que la sensación no es el acto del alma sola, sino del alma y del cuerpo informado por ella, y en fin que el objeto sentido está en el sujeto senciente según el modo de éste, es decir bajo una forma inmaterial. Esta última propiedad caracteriza por lo demás el conocimiento en toda su extensión, ya sea sensible o intelectual, y se expresa en la fórmula siguiente: *lo conocido está presente en el cognoscente según el modo del cognoscente*. La diferencia entre los dos grados de conocimiento es que, en el conocimiento sensible, el objeto percibido está presente al sentido en su realidad singular (imagen), mientras que en el conocimiento intelectual (como lo veremos mejor más adelante) el objeto conocido no está presente a la inteligencia sino bajo una forma abstracta (idea). Síguese de ahí que el conocimiento por los sentidos es a menudo llamado *intuición sensible*, en cuanto que es la inmediata percepción de la cualidad sensible en su realidad concreta.

101 3. **Primitividad de la sensación de extensión.** — Puesto que las cualidades segundas aparecen como datos objetivos, luego podríamos concluir de ahí a la objetividad de las cualidades primarias, es decir de la extensión y de lo que a ella se refiere, ya que las cualidades segundas se presentan siempre como dadas en la extensión y en el espacio. No obstante, ciertos filósofos han sostenido que la misma sensación de extensión no era primitiva y objetiva, sino construida y por tanto subjetiva. Esto es lo que se llama la teoría genética de la extensión.

a) *Teoría genetista*. Esta teoría (propuesta por Hume, Spencer, Wundt, Lotze, Taine y Ribot) afirma que, siendo las sensaciones inextensas, la noción o imagen de extensión es pura construcción del espíritu. Para explicar esta construcción se han imaginado distintas hipótesis, la principal de las cuales (Spencer) consiste en decir que *nosotros construimos la extensión pensando como simultáneas y coexistentes, sensaciones que primitivamente no se dan sino como sucesivas.*

b) *Teoría nativista*. El argumento genetista no lo podemos admitir, porque es cierto que no convertimos lo sucesivo en coexistente, pues de ser así toda sucesión rápida y constante

debería transformarse en extensión. Por eso hay que decir que *la extensión es un dato primitivo, inmediatamente percibido con las cualidades secundarias de color y de resistencia:* todo color nos aparece como extenso y toda sensación táctil es sensación de superficie (longitud y latitud).

Estas observaciones deben aplicarse a la *sensación de profundidad* (o tercera dimensión del espacio), pues el mismo tacto es originariamente sensible al relieve, que es una forma de la profundidad. Los ciegos de nacimiento, al instante después de la operación que les devuelve la vista, perciben, como los niños, inmediatamente las cosas como exteriores. Pero es verdad que aprecian mal las distancias: el ciego operado imagina las cosas como tangentes a sus ojos y los niños extienden la mano para coger objetos lejanos y fuera del alcance de su mano. Esto significa que *la percepción de los sensibles comunes está sometida a una elaboración progresiva, en la que interviene la colaboración de los diversos sentidos interesados.* Así, el niño va poco a poco perfeccionando su percepción de la profundidad (o de la distancia) a través de los fracasos que sufre en sus esfuerzos por alcanzar los objetos lejanos, mediante los movimientos cada vez más precisos de convergencia binocular y de acomodación (sensación kinestésica), etc.

D. La cuestión de los errores de los sentidos.

102 Esta cuestión se plantea muy naturalmente después de lo que hemos dicho de la intuición sensible. Parecería que los sentidos fueran incapaces de estar sujetos a error, puesto que tocan directamente a sus objetos y reaccionan espontáneamente ante la excitación. Mas la experiencia demuestra, se dice, que los sentidos se engañan a menudo y los escépticos, según veremos en la Crítica del conocimiento, fundan en estos errores su principal argumento. Existe, pues, el problema. Su solución, desde el punto de vista psicológico, la deduciremos de las observaciones siguientes:

a) *Propiamente hablando el error no existe sino en el juicio.* Todo error, en efecto, consiste en afirmar de un ser algo que no le conviene (30). No existen, pues, hablando en rigor, errores de los sentidos, ya que el juicio pertenece exclusivamente a la inteligencia. No obstante, *los sentidos pueden inducir a error a la inteligencia que pronuncia el juicio.*

b) *Los sentidos pueden ser causas accidentales de error.* Esto sucede siempre que no ejercen su actividad en las con-

diciones normales, es decir cuando el *órgano sensorial* es defectuoso (como en caso de dal'onismo); cuando el *medio sensible* modifica la acción que proviene del objeto (los griegos creían que el sol era tan grande como el Peloponeso; el sol parece girar alrededor de la tierra); y en fin, cuando el *objeto* cambia en el mismo momento de la sensación, de tal modo que ésta capta, no la realidad sensible presente, sino una realidad sensible que no existe ya.

Estas causas de error son, como se ve, puramente accidentales, ya que, por sí mismos, los sentidos aprehenden realmente lo que hay, lo que tienen delante. *El error proviene siempre de que la inteligencia emite un juicio sin criticar e interpretar los datos sensibles*, comparándolos entre sí.

ART. II. LA PERCEPCIÓN

A. Noción.

103 **1. Definición de la percepción.** —Se define ordinariamente la percepción diciendo que es el *conocimiento de un objeto*. Esta definición es exacta. Añádase que la percepción se distingue en eso de la sensación, que es la aprehensión de una cualidad sensible. Podemos admitir esta observación, a condición de no entender por esas palabras que el objeto sería construído a base de sensaciones, que serían sus elementos o partes. En realidad, según lo hemos notado, más arriba (100), *toda sensación es ya percepción de un objeto*, y sólo por abstracción se habla de sensación pura. No obstante, en el proceso cognitivo total, se puede legítimamente distinguir por un lado las condiciones sensoriales de la percepción, que son las sensaciones o aprehensiones de las cualidades sensibles y la aprehensión del objeto como tal, que es la percepción.

2. Dato sensorial y significación. — Partiendo de los hechos concretos, compréndese que *percibir es siempre aprehender intuitivamente un todo organizado*, de tal manera que a la intuición se dé una organización junto con sus materiales sensoriales. Si pues hay que distinguir dos aspectos en toda percepción, a saber el aspecto material y el aspecto formal *(dato sensorial —afectado de un significado)*, es importantísimo observar que el significado no es arbitrariamente añadido al dato sensorial, sino que está en él contenido como cosa

esencial, y por consiguiente que el "dar un significado" (o el acto de captar activamente el sentido de un dato sensorial) es realmente constitutivo del acto perceptivo.

B. El juicio de exterioridad.

1. **Las teorías genetistas.** — Las precedentes observaciones nos hacen comprender el error de las doctrinas genetistas, es decir de las doctrinas que sostienen que las sensaciones, únicos datos primitivos, son de naturaleza puramente subjetiva y, por consiguiente, no revelan al sujeto sino sus propias modificaciones y de ningún modo objeto alguno real e independiente de él. Estas doctrinas conducen a preguntarse *cómo llegamos a percibir los objetos en el espacio a partir de puras sensaciones.* Las teorías propuestas para resolver este problema (que no es de hecho sino un falso problema) pueden reducirse a las de la "alucinación verdadera" y de la inferencia.

a) *Teoría de la alucinación verdadera.* En virtud de esta teoría, defendida por Taine, las imágenes tienen natural tendencia a devenir objetos, es decir a exteriorizarse, según lo hace ver el fenómeno de la alucinación. Solamente que en la alucinación llegamos a reducir las imágenes-objetos (por ejemplo, el tacto me permite comprobar que la vista es el objeto de una alucinación al hacerme ver a tal persona muerta hace tiempo, como presente delante de mí), mientras que, en la percepción, esta reducción no se realiza. La percepción constituye, pues, una alucinación verdadera.

Esta teoría está llena de falacia. Y esa falacia consiste en dar por una realidad aquello que se discute, afirmando que las imágenes tienden a mudarse en objetos. Esta transformación no es, en efecto, posible (en ciertos casos), sino porque las imágenes son el resultado de anteriores percepciones de objetos. De lo contrario, sería algo inconcebible. Por otra parte, no se comprende, en la teoría de Taine, cómo ciertas imágenes se cambian en objetos, mientras que otras siguen siendo imágenes o fenómenos subjetivos.

b) *Teoría de la inferencia.* El objeto, en esta concepción propuesta por Reid, resultaría de un *razonamiento* efectuado a partir de la sensación. El sujeto senciente, al no hallar en sí la causa adecuada de la sensación la atribuiría a una causa exterior a él y al mismo tiempo se formaría de esta causa una representación conforme a la sensación que tuvo.

Fuera de que ninguna conciencia tenemos de tal razona-

miento, *esta teoría no puede explicar por qué no objetivamos igualmente los estados afectivos* de los que no encontramos la causa en nosotros.

2. La intuición sensible.

a) *El problema del puente es un falso problema.* En realidad, el problema del juicio de exterioridad se plantea en términos que hacen de él un falso problema, un *problema ilusorio.* No tenemos que buscar cómo pasamos del estado subjetivo a un objeto externo, porque *no hay tal pasaje* del interior a lo de fuera. *El objeto se da inmediatamente a la conciencia como una realidad exterior.* Tan cierto es esto que la noción de estados subjetivos, estudiados en sí mismos, por reflexión sobre la conciencia, es una noción tardía, que escapa al niño y al ignorante, los cuales no conocen más que *cosas.*

b) *El realismo inmediato.* El error que vicia las teorías genetistas, lo mismo que todas las teorías idealistas (que examinaremos en la Crítica del conocimiento) consiste en creer que el objeto primero de la percepción es la modificación del sujeto que siente o piensa. Si así fuera, nosotros no conoceríamos realmente sino a nosotros mismos, y el mundo exterior sería un problema que resolver. De hecho, *conocemos inmediatamente las cosas, pero en nosotros y por su representación,* que es su manera sensible (imagen) o inmaterial (idea) de presentarse a nosotros (100).

C. La educación de los sentidos.

104 La educación de los sentidos tiene una importancia que a menudo es pasada por alto, como si la naturaleza no tuviera necesidad, aquí como en otras cosas, de ser ayudada y a veces rectificada.

1. La educación de la percepción. — Esta educación consiste ante todo en *perfeccionar las percepciones naturales,* es decir aquellas que no dependen de ninguna industria, en su ejercicio fundamental: percepción de los colores de los sonidos, de los olores, etc. Los sentidos pueden adquirir, mediante un trabajo metódicamente llevado, una extremada finura. Esto se ve en los ciegos, que, obligados a recurrir constantemente al tacto, alcanzan, en el uso de los sentidos, un maravilloso grado de precisión. El violinista capta en los sonidos matices que el profano ignora. El pintor posee una

percepción extraordinariamente neta de los colores, hasta en sus más mínimas tonalidades.

2. **La cultura artística.** — Lo primero, pues, que hay que hacer es prestar atención, es decir hacer *uso activo de los sentidos*. Para esto, el cultivo de las bellas artes puede traernos una real utilidad: si es imposible cultivarlas todas, conviene al menos interesarse especialmente por alguna de ellas y no permanecer extraño a ninguna. Las artes tienen por objeto la materia sensible y exigen gran fineza en la percepción de esta materia; al mismo tiempo, obligan a disociar las síntesis objetivas a fin de verificar uno a uno sus elementos. Con mucha frecuencia, los grandes artistas son aquellos que supieron volver, por sobre las síntesis convencionales, a la pureza de las sensaciones originales.

Art. III. LA IMAGINACIÓN

1. Nociones generales

105 1. **Definición.** — Llámase imaginación a la *facultad de conservar, reproducir y combinar las imágenes de las cosas sensibles.*

El objeto de la imaginación es, pues, todo lo que se ha recibido por los sentidos: colores, formas, olores, sonidos, resistencia, calor, peso, etc.

2. **División.** — La imaginación se manifiesta en nosotros de dos maneras: como *imaginación reproductora* y como *imaginación creadora*.

a) *La imaginación reproductora.* Limítase, como la palabra lo indica, a reproducir, es decir, a recordar imágenes. En la realidad es raro que la imaginación, al recordar antiguas imágenes, no las modifique más o menos profundamente. Así se explica que la narración del mismo acontecimiento, en fechas distintas, por la misma persona, presente a menudo variantes tan considerables.

Esta especie de imaginación parece a primera vista confundirse con la memoria. Pero *difiere esencialmente de ella*. Ésta, en efecto, tiene por objeto estados de conciencia, o, hablando con mayor precisión, *mis* antiguos estados de conciencia, no en cuanto fueron, en tal época de mi pasado, mis imágenes (lo cual sería objeto de la memoria), sino en sí mismas y por sí mismas.

b) *La imaginación creadora*. Consiste en *combinar dos antiguas imágenes para formar otras nuevas*. Es la facultad que nos permite hacer cosas nuevas con otras viejas.

Puede ejercerse en cierto modo *espontáneamente:* que es lo que sucede en los *sueños* en los cuales las imágenes se asocian en el que sueña, dando lugar a combinaciones más o menos fantásticas.

La forma más original de la imaginación creadora es la *forma activa y refleja:* el espíritu interviene en este caso echando mano del material de imágenes que le da la imaginación y ordenándolas en nuevas combinaciones. Esta forma de imaginación es la que propiamente se llama creadora; no que crea materia alguna, ya que ésta proviene entera de los sentidos, sino que produce en su fantasía estas formas nuevas, que son otras tantas creaciones de la imaginación.

2. Procedimientos de la imaginación creadora

108 La creación imaginativa emplea diversos procedimientos que se pueden reducir a tres principales.

1. **La asociación.** — Este procedimiento consiste en *utilizar las relaciones y las analogías que existen entre las cosas*. Lo que caracteriza al gran artista y al gran escritor, es su aptitud especialísima para descubrir entre los seres de la naturaleza semejanzas no percibidas por el común de los mortales. La obra de los verdaderos poetas está llena de esas invenciones imaginativas que tanto provocan nuestra admiración.

2. **La disociación.** — Para formar combinaciones con antiguas imágenes, hay que disociar primero en sus elementos los conjuntos en que estas imágenes se encontraban. Es también propio del genio el saber disociar los fenómenos que para nosotros no forman sino un todo inseparable: así Newton, al disociar el movimiento de la caída de una manzana y asociarlo luego al movimiento de la luna alrededor de la tierra.

3. **La combinación.** — Ver las semejanzas, disociar los conjuntos en sus elementos, tales son los medios que la imaginación emplea para realizar sus nuevas combinaciones.

Este es el procedimiento esencial que da vida a las *artes liberales* (música, pintura, escultura, arquitectura) y a las *artes mecánicas*. Todas las *invenciones* proceden de la imaginación combinadora.

Hasta la *ciencia pura* se beneficia de la creación imaginativa, ya que las grandes hipótesis científicas son antes que nada el fruto de una imaginación que reconstruye en cierto modo la naturaleza según un plan anticipado que la experiencia deberá después confirmar o negar.

En fin, la misma *vida práctica* echa mano incesantemente de la imaginación creadora, en cuanto se ve obligada a imaginar de antemano el curso de los acontecimientos que quiere producir. Cierto que a veces estas imaginaciones son la "fábula de la lechera" u otros castillos en el aire, pero también es con frecuencia la poderosa y justa previsión del hombre de negocios, del financiero, del hombre de Estado o del general, la de un César o de un Napoleón.

3. La asociación de ideas

A. Noción.

107 **1. Definición.** — Generalmente se define la asociación de ideas como el fenómeno psicológico por el cual se establecen ciertos lazos espontáneos entre diversos estados de conciencia, de tal modo que la presencia del uno, llamado *inductor*, provoque de una manera en cierto modo automática otro estado de conciencia llamado *inducido*. En realidad, *esta definición es la fórmula de un problema más bien que el enunciado de un proceso psicológico*. Trátase, en efecto, de saber si el hecho de esas uniones, que son ciertas, puede explicarse realmente por la asociación *mecánica* de los estados de conciencia o de las imágenes. Tal es la tesis asociacionista; mas esta tesis es de lo más discutible. A fin de no prejuzgar nada, bastaría decir que la asociación de ideas (tomando aquí la palabra "ideas" en un sentido amplio, que abarque percepciones, imágenes representativas, impresiones afectivas e ideas propiamente dichas) *es el fenómeno por el que ciertos estados psíquicos se manifiestan espontáneamente a la conciencia como unidos entre sí*.

2. Asociación y espontaneidad. — Por ahí se comprende que la *espontaneidad es el carácter de la asociación* y lo que la distingue de las relaciones *reflejas* que establecemos activamente, por el razonamiento, entre ideas e imágenes. Esto no excluye evidentemente que ciertos estados asociados tengan entre sí relaciones lógicas, sino solamente que la asocia-

ción actual resulte de la consideración *refleja y voluntaria de* estas relaciones.

B. Teoría asociacionista.

108 La teoría asociacionista consiste en explicar la asociación por la combinación de tres leyes: de semejanza, contraste y contigüidad.

1. **Ley de semejanza.** — "Los objetos que se parecen, con facilidad se evocan mutuamente." Por semejanza se ha de entender aquí ciertas *relaciones de similitud ya objetivas* (por ejemplo, el hecho de que dos personas tengan caracteres físicos semejantes: una "hace pensar" en la otra); o *bien subjetivas,* es decir establecidas por un sujeto entre objetos diferentes, por causa de *impresiones* semejantes que provocan (caso de las "sinestesias": audición colorada, o al revés: colores sonoros).

2. **Ley de contraste.** — "Dos representaciones que contrastan tienen tendencia a evocarse mutuamente." *Naturalmente pensamos por antítesis* (grande y pequeño, blanco y negro, fuerte y débil, claro y obscuro, etc.). La razón de este proceso parece ser que prácticamente conocemos menos las cosas en sí mismas que por oposición a sus contrarias.

De hecho, *el contraste se reduce a la semejanza,* pues no puede haber contraste (o contrariedad), sino entre objetos de la misma especie: percibir un contraste es, pues, percibir una semejanza. Hay contraste entre blanco y negro, redondo y cuadrado; pero no entre blanco y cuadrado, ni entre negro y avaro.

3. **Ley de contigüidad.** — "Dos o más representaciones tienen tendencia a evocarse mutuamente, cuando han estado *contiguas,* es decir, *simultáneas o en sucesión inmediata.*" Tales son las innumerables asociaciones entre signos naturales o convencionales y cosas significadas (lágrimas-dolor, humo-fuego, flecha-dirección, anzuelo-pesca-pez, etc.). La misma ley de contigüidad explica que por una imagen sean evocadas las circunstancias de la experiencia original; el encuentro de un compañero de vacaciones evoca las imágenes relativas a los comunes paseos, etc. Por eso Hamilton llama a esta ley, *ley de reintegración,* es decir que tiene la propiedad de reconstituir el todo a partir de uno de los elementos. La recitación de memoria está en gran parte fundada en eso.

Puédese establecer que *la ley de semejanza, entendida en el sentido asociacionista, se reduce a la ley de contigüidad.* En efecto, la semejanza es una relación que no es accesible sino al espíritu que compara y juzga. Si pues se eliminan los factores intelectuales y voluntarios, como quiere la hipótesis asociacionista, la semejanza se reduce necesariamente a la contigüidad, ya que los elementos, como son las imágenes-átomos de las asociacionistas, son absolutamente incapaces de dominar el conjunto que componen para deducir de él las semejanzas. Por tanto, sólo interviene la contigüidad mecánica y, para las imágenes, parecerse no es otra cosa que entrar en contacto de algún modo. Finalmente, *el asociacionismo reduce toda la actividad psicológica a la sola ley de la inercia y llega a materializar la conciencia,* que no es en adelante sino el mundo de las cosas.

C. La organización y la sistematización.

109 Lo que hasta aquí vamos diciendo demuestra claramente que la cuestión no es sobre tal o cual forma de asociacionismo, sino sobre el asociacionismo mismo. En efecto, esta concepción, al suponer "elementos" psíquicos e imágenes-átomos, es decir ciertas cosas en la conciencia, necesariamente es mecanística y materialista. *Si pues el mecanismo no tiene lugar en la conciencia, preciso es renunciar al asociacionismo.* Hay que explicar, no obstante, los tan numerosos hechos de asociación, es decir de representación global y sintética en la conciencia mediante una parte del complejo. Vamos a ver que todo se explica aquí excluyendo cualquier encadenamiento mecánico de imágenes, por las leyes de organización y de sistematización.

1. **La organización.** — La organización es la forma misma de la percepción, que va espontáneamente a los objetos y subordina a éstos la aprehensión de los elementos. Este proceso es tan evidente que toda percepción distinta de elementos implica referencia de estos elementos a los objetos o a las cosas a las que son susceptibles de pertenecer; lo que equivale a decir que *el todo captado por la tarde.*

Síguese de ahí, por una parte, que *toda imagen es ya una síntesis* (103). Por el mismo hecho, *toda presentación imaginaria de un elemento o de una parte de un todo cualquiera* (simultáneo o sucesivo) *implicará la representación imaginativa del objeto a que pertenece la imagen.* Por otra parte, los objetos o cosas preceden a los elementos como tales. Exac-

tamente lo contrario de lo que supone el asociacionismo. Por ahí se explica que una figura (u objeto) deje ya de ser reconocida en cuanto, aun siendo los elementos los mismos, cambia su relativa disposición, y al revés, que una figura (u objeto) es reconocida sin dificultad, mientras la estructura no cambie, a pesar de las profundas modificaciones introducidas en sus elementos.

2. **La sistematización.** — La sistematización es la fuente del mayor número de nuevas asociaciones, que son el fruto de una invención. La organización, en efecto, concierne a los objetos como *todos*, mientras que *la sistematización es relativa a las relaciones entre objetos y a la unidad funcional de los conjuntos*. La espontaneidad del espíritu tiene gran intervención en estas aproximaciones, invenciones de símbolos y composiciones de formas que constituyen el dominio específico de las artes y lo propio de la imaginación creadora (106). Los asociacionistas no se han equivocado al extender hasta ahí el campo de la asociación, ya que a ella deben mucho las artes y las ciencias (55). Su error ha consistido en querer explicar *mecánicamente* esta espontánea explotación de semejanzas y contrastes. Quien aquí interviene es el poder de sistematización del espíritu.

3. **Las asociaciones de hecho.** — Todavía quedaría por explicar cómo y por qué *tales sistematizaciones* o *tales agrupamientos* se presentan de hecho a la conciencia. *La explicación la hallamos en dos cosas: en las circunstancias concretas de la actividad individual y en el factor del interés.* Por una parte, en efecto, los *tipos de imaginación* dirigen otros tantos tipos diferentes de sistematización. Por otro lado, las *tendencias instintivas* o *habituales*, las necesidades, la dirección actual del interés, las impresiones afectivas, todas estas cosas nos llevan, a menudo sin que nos demos cuenta, a tejer, en el conjunto de nuestros objetos familiares, redes de uniones más o menos complejas y extensas y, una vez formados esos grupos, a recurrir ya a los unos ya a los otros, con una espontaneidad semejante al automatismo, pero que expresa de hecho la libertad de una imaginación que, lejos de estarles sometida, domina el movimiento de las imágenes.

D. **Asociación y asociacionismo.**

1. **La teoría mecánica de la asociación.** — El reconocer la realidad de los hechos de asociación espontánea no quiere de-

cir que se admita el *asociacionismo*, teoría sostenida en el siglo XVIII por Hume y en el XIX por los filósofos empiristas y materialistas (James y Stuart Mill, Bain, Taine, Spencer) y que consiste en explicar toda la vida psíquica por el movimiento de las asociaciones, es decir, según esta teoría, por el juego de imágenes-átomos, que se unen entre sí mecánicamente. *Según esta doctrina, toda la vida psíquica estaría dominada por la ley de la inercia.* Mas, según acabamos de ver, la experiencia nos dice todo lo contrario. Todo depende, en fin de cuentas, de la actividad del espíritu y de su espontaneidad creadora.

2. **La primacía del todo.** — La conclusión que precede se impone tanto más cuanto que la psicología contemporánea ha demostrado de la manera más segura que, propiamente hablando, no existe "evocación" de imágenes, las unas por las otras, sino aprehensión del todo en el elemento y del conjunto en la parte. *No son, pues, las imágenes las que se determinan mutuamente por un juego mecánico, sino solamente la percepción o la imaginación las que se ejercitan según sus propias exigencias,* conforme a las exigencias de la realidad, que se compone de sistemas, de estructuras y de formas, y no de cosas independientes y de elementos distintos y libres.

4. El ensueño, el sueño y los sueños

110 Hay algunos estados en los que la conciencia parece estar como sumergida bajo una nube de imágenes. Estos estados son: el ensueño, el sueño y los sueños.

1. **El ensueño.** — Se entiende por ensueño el hecho de *dejar a la vida interior seguir su curso espontáneo,* en una semi-inconsciencia del mundo exterior que nos rodea y en el relajamiento de las funciones de control y de inhibición.

Se ha querido distinguir a veces un *fantasear pasivo,* que dejaría correr la vida interior a la deriva y produciría una especie de desagregación de la conciencia; y un *fantasear activo,* cuya propiedad sería contruir un mundo imaginario, ya por el gusto de la ficción (niños y primitivos), ya por la necesidad de escapar a la realidad (caso de soñadores despiertos). De hecho, esta distinción más bien define direcciones que estados. No existe el fantasear completamente pasivo, que se confundiría con el sueño. En cuanto al "fantasear activo", redúcese ésta al juego de la imaginación creadora, o

bien confina con la demencia, en la que la función de la realidad queda suprimida. El ensueño es pues un estado intermediario difícil de clasificar. *Siendo a la vez activo y pasivo, parécese a un sueño dirigido y vigilado.*

2. El sueño.

a) *Psicológicamente*, el estado de sueño puede caracterizarse como un estado de *desorganización de las funciones psicológicas* (especialmente de las facultades de atención, de voluntad y de crítica), en el que la conciencia de sí mismo queda grandemente reducida y aun desaparece enteramente, al parecer, en el sueño profundo. *Dormimos en la medida en que nos desinteresamos de la realidad.*

b) *Fisiológicamente*, el sueño se caracteriza por el *trastorno de las funciones vegetativas*, es decir por un rebajamiento de la excitabilidad, por la supresión de la inervación voluntaria y por la disminución de la respiración y la circulación.

c) *Biológicamente*, el sueño se presenta como el *descanso del cerebro*, no en el sentido de que durmiéramos por efecto de una intoxicación de los centros cerebrales, sino más bien para no ser intoxicados.

2. Los sueños.

111 a) *Insuficiencia de las teorías somatógena y asociativa.* Se han pretendido explicar los sueños ya por las impresiones que sobrevienen al que duerme bajo forma de excitaciones sensoriales o de sensaciones internas *(teoría somatógena)*; o ya también por la combinación de las excitaciones sensoriales del sueño con los materiales de la vigilia, combinaciones que resultarían del juego de las leyes clásicas de la asociación *(teoría asociacionista)*. Mas estas dos teorías son insuficientes. Por un lado, en efecto, si las excitaciones sensoriales fueran la causa específica de los sueños, existiría relación constante entre la excitación física y su efecto, lo cual no sucede así (el sonar del despertador provoca el soñar ya con una campana de iglesia, ya con un montón de sillas que caen al suelo, o bien con una llamada telefónica, etc.); por otra parte, la teoría asociacionista no acaba de explicar que los sueños tengan un sentido.

b) *El simbolismo onírico.* Diremos, pues, que la conciencia onírica parece caracterizarse por lo que llamaríamos *la función simbólica.* Los materiales del sueño los tomamos todos de la experiencia de la vigilia y de las impresiones internas

y externas que afectan al que duerme. Pero sólo entran en el sueño a título de símbolos o ficciones. En efecto, *debido al doble rebajamiento del sujeto* (es decir de la conciencia refleja) *y del objeto* (es decir, del mundo de las percepción), *todo lo que acaece de real* (impresiones, malestar, inquietud, recuerdos, deseos) *en el sueño no puede tener lugar sino bajo las especies de la imagen y de la ficción.*

c) *El sueño como ficción.* Partamos, para comprender los sueños, del estado de fascinación en que hace caer la lectura de una novela apasionante: creemos en lo que leemos, tomamos parte en su trama, y quedamos envueltos en la historia, por inverosímil que sea para la conciencia refleja y crítica. Algo así acontece en los sueños: *la conciencia onírica es una conciencia que se deja envolver por su propio juego*; ella crea la fascinante historia y al mismo tiempo la contempla en su desarrollo.

De modo que *el sueño tiene un sentido,* por incoherente que parezca. Es una *historia irrealmente vivida, que obedece a la lógica de la ficción,* en la que lo ilógico entra como elemento y, como tal, posee su coherencia propia, irreductible a la coherencia de la vigilia.

d) *Finalidad de los sueños.* Los sueños parecen tener por finalidad *proteger el sueño,* haciendo pasar al régimen de la ficción, con lo que éste tiene de representativo, la masa de impresiones y recuerdos que, si acontecieran en el sueño con su propia realidad, serían un obstáculo al sueño y al reposo que el sueño debe asegurar.

— 5. Pedagogía de la imaginación

112 Con la imaginación sucede lo que con nuestras restantes facultades: es útil y necesaria, y produce las obras maestras del arte y de la ciencia. Mas puede asimismo ser desordenada y tener malos efectos. Lo cual no es una razón para condenarla, como se hace a menudo. Una vez que se conocen los trastornos que puede acarrear, hay que trabajar por ponerle remedio, y no lanzar sobre ella el anatema. Bien dirigida, no puede menos de producir resultados de capital importancia.

1. Peligros de la imaginación.

Malebranche la llama "la loca de la casa", y Pascal escribe que es "maestra de error y de falsedad". No hay por qué negarlo: la imaginación puede ser una cosa y otra.

a) *La imaginación puede, en efecto, acarrear muchos males.* Ella produce el *pesimismo*, ese estado de pesada tristeza, que hace ver todo de color sombrío, apaga todas las alegrías y hace pesada la vida. La imaginación alimenta las *pasiones*, presentando el placer con colores perturbadores y tan vivos a veces que la razón queda paralizada y aniquilada la voluntad. Es lo que se llama el *vértigo moral*, de donde provienen tantas caídas.

b) *La imaginación produce los sueños románticos*, aleja el espíritu de la realidad y de sus exigencias y prepara así terribles desengaños que gastan las energías y traen el descorazonamiento.

Todos estos peligros son muy reales. Pero no obstante no hay que achacarlos a la imaginación pura y simplemente, sino más bien a una *imaginación enferma y desordenada*. Una imaginación viva es siempre un tesoro, a condición de que sea bien gobernada. Por eso, quien viendo en sí mismo algunos peligros de la imaginación, quisiera impedir el vuelo de esta facultad, sería como el cirujano que quisiera cortar una pierna a quien sufre de reumatismo. *No se trata de cortar sino de curar.*

2. Ventajas de la imaginación.

Estas ventajas son muy numerosas. Lo que hemos dicho más arriba acerca del arte, de la ciencia y de la vida práctica, basta para demostrarlo. Insistimos aquí únicamente sobre el papel de la imaginación en la formación del espíritu y del corazón.

a) *Desde el punto de vista intelectual.* Las ideas son abstractas y tenemos gran dificultad, mientras carecemos de una cultura bastante completa, para asimilarlas directamente. De ahí viene que el niño no las comprenda si no van ilustradas por la imagen. Sabido es, a propósito de esto, la importancia que han tomado las imágenes en los libros clásicos, y de ahí proceden asimismo las *lecciones de cosas*, que no son, en definitiva, otra cosa que lecciones de imágenes. Un niño dotado de buena imaginación hará más rápidos progresos que el que está desprovisto de ella, pues tendrá a su disposición mejores materiales en qué apoyar su pensamiento y aplicar su espíritu.

b) *Desde el punto de vista moral*, la imaginación es también un gran recurso. *Ella mantiene* en el niño el *gusto de aprender* y el *deseo de salir adelante*, representándole con

vivos colores las alegrías del triunfo, la satisfacción de sus padres y las promesas del porvenir. *Nutre la esperanza*, pues, siendo infatigable, no cesa de abrir nuevas perspectivas. Y hasta en cierto modo *prepara el porvenir*, orientando el espíritu y fijándolo en una dirección soñada, en primer término; y después, si la voluntad es fuerte, en esa misma dirección seguida con perseverancia. Si se trata, cosa importante, de descubrir una *vocación*, a la imaginación es a donde hay que acudir lo más comúnmente: por ese camino es posible obtener preciosas indicaciones.

Y cosa que es aún más importante: *la imaginación ayuda a amar el bien y lo bello*, presentándolos bajo una forma viviente que da calor al corazón y facilita el esfuerzo de cada día. La imaginación nos hace sensibles a las miserias ajenas, representándonoslas con vivos colores: y así mantiene *el espíritu de sacrificio y de caridad*. Crea la *simpatía* y propaga la *sociabilidad*, ayudando a comprender y participar de los ajenos sentimientos. Muy a menudo, los "corazones secos" no son sino imaginaciones pobres.

Podemos, pues, concluir de esta breve exposición que *la imaginación es un bien muy precioso*. Nunca hay que hacer nada por limitarla en modo alguno; sino que hay que enderezarla y dirigirla cuando quiera emplearse en quimeras o malsanas fantasías; y hay que excitarla y ponerla en temperatura cuando naturalmente es lenta y fría. Puesta al servicio de la razón, regulada y vigilada por ella, la imaginación no puede menos de contribuir a hacer la vida más fecunda, más virtuosa y más bella.

Art. IV. LA MEMORIA

A. Naturaleza de la memoria.

113 **1. Lo que la memoria no es.** — Defínese a veces la memoria como la *facultad de revivir lo pasado*. Mas esta definición, tomada a la letra, no es exacta, porque el pasado ya no existe y no puede revivir.

La memoria no es tampoco la *facultad de conservar y recordar los conocimientos adquiridos*, pues su objeto es mucho más extenso. La memoria puede conservar y recordar los sentimientos y las emociones anteriores, y de hecho todo estado de conciencia puede ser fijado, conservado y recordado por la memoria.

2. Lo que la memoria es. — Definiremos, pues, la memoria: *la facultad de conservar y reproducir los estados de conciencia anteriormente tenidos.* Esta definición se aplica propiamente a lo que se llama *memoria sensible* o memoria propiamente dicha. En cuanto a la *memoria intelectual* o memoria de las ideas como tales, no es otra cosa que una función particular de la inteligencia.

B. Análisis del acto de memoria.

Un acto de memoria a primera vista parece ser simple. De hecho, es un acto complejo en el que se pueden distinguir cuatro momentos: la fijación y conservación, la reproducción, el reconocimiento, y la localización de los estados de conciencia anteriores.

1. La fijación y la conservación de los recuerdos.

a) *El hecho de la conservación.* Es un hecho que los recuerdos subsisten en nosotros. No siempre los tenemos presentes; mas, pudiéndolos siempre reproducir, hay que admitir que nuestros estados de conciencia, una vez tenidos, son conservados en la memoria. Y esto sucede aun con aquellos que nunca una circunstancia favorable nos dará ocasión de hacer renacer; y hasta se citan casos de asfixiados que, en el momento de desvanecerse, ven pasar ante sus ojos, con una precisión extraordinaria, los acontecimientos de toda su vida, que ya creían olvidados.

Mas esta conservación de los recuerdos por la memoria está sometida a ciertas condiciones que hay que conocer, si queremos sacar provecho de esa facultad.

b) *Condiciones de la fijación y de la conservación.* Estas condiciones son fisiológicas y psicológicas a la vez.

Condiciones fisiológicas. La capacidad de fijar y de conservar los recuerdos depende de ciertas condiciones orgánicas que varían considerablemente de individuo a individuo: unos están, naturalmente, dotados de una "buena memoria"; otros tienen la memoria rebelde y mala. En general, *los niños, dotados de gran plasticidad orgánica, fijan los recuerdos más fácilmente que los viejos.* Si no los conservan con la misma fijeza, esto depende sobre todo de la falta de ciertas condiciones psicológicas (atención y organización lógica especialmente), que compensan en el adulto los medios orgánicos. No obstante, cuando las impresiones sensibles tienen una intensidad especial, los recuerdos quedan fijos en los niños con una

tenacidad notabilísima: que es lo que explica que el anciano pueda evocar con exacta fidelidad los recuerdos de la niñez, cuando es ya incapaz de conservar los recuerdos de las cosas más recientes. Hay que notar también aquí *la influencia del estado físico general:* la fatiga, la debilidad nerviosa influyen también en la aptitud para conservar los recuerdos. En ciertos casos *(psicastenias)*, las impresiones que vienen del exterior llegan tan atenuadas que no dejan, por decirlo así, ninguna huella detrás de sí.

Condiciones psicológicas. Hay, no obstante, pocas facultades cuyo funcionamiento pueda hacerse mejorar con tanta facilidad y generalidad como la memoria, tanto que las condiciones psicológicas son con mucho las más importantes.

Estas condiciones pueden reducirse a dos principales: *la intensidad:* un recuerdo se fija y se conserva tanto más fácilmente cuanto la impresión ha sido más viva, en lo cual intervienen no poco la atención y la repetición; *la organización de las ideas:* las ideas (y los sentimientos) se fijan y conservan tanto mejor, cuanto más unidas están entre sí por la lógica. Por eso la intervención de la inteligencia en la organización de los recuerdos es un importante factor de su conservación.

2. **Reproducción de los recuerdos.** — La reproducción puede ser espontánea y voluntaria.

a) *La reproducción espontánea* es aquella en la que un recuerdo se presenta a la conciencia como de por sí mismo, sin que nada parezca evocarlo. No obstante, si analizamos bien el contenido de la conciencia en ese momento, veremos que el recuerdo evocado está unido a alguno de los elementos de este contenido.

b) *La reproducción voluntaria.* Supone un esfuerzo más o menos largo y penoso, y pone en movimiento las asociaciones de ideas o imágenes, hasta que, poco a poco, por eliminación sucesiva de las falsas respuestas de la memoria, salga a flote el recuerdo buscado.

3. **Reconocimiento de los recuerdos.** — No existe en efecto recuerdo verdadero sino cuando el recuerdo es reconocido como evocando un estado anteriormente tenido y tenido *por mí*, es decir como uno de los elementos de *mi pasado*.

El recuerdo así reproducido y reconocido se distingue de la percepción como un estado débil se distingue de un estado fuerte, y de la imaginación, en que la imagen puede ser mo-

dificada por nosotros, al revés del recuerdo, que podemos rechazar, pero modificar a capricho.

4. **Localización de los recuerdos.** — Hay, en fin, que colocar el recuerdo en el lugar que le corresponde en el pasado. La memoria recorre, para conseguir eso, los antiguos acontecimientos a fin de encontrar entre ellos el lugar preciso del recuerdo buscado. Echa mano para esto del recuerdo de sucesos importantes, alrededor de los cuales se clasifican y ordenan los de menor intensidad.

C. Importancia de la memoria.

114 Hemos hablado más arriba de la importancia del hábito. Pues bien, todo lo que hemos dicho del hábito puédese aplicar a la memoria, que no es sino una especie de hábito, así como el hábito no es sino una especie de memoria. Vamos a ver el papel que desempeña la memoria, sobre todo la *intelectual*, en la formación del espíritu y en la educación moral.

1. **Papel de la memoria en la educación intelectual.** — Su influencia es grande, como vamos a verlo. Mas observemos para comenzar, que el poder de la memoria no es un fin, sino sólo un *medio*. Trátase menos de almacenar numerosos conocimientos que de formar el juicio y darle seguridad y rectitud. Montaigne escribió con mucha razón: "Más vale cabeza bien hecha que cabeza muy llena." Con estas reservas, es muy cierto que para aprender a pensar, el ejercicio de la memoria es indispensable. En efecto:

a) *La memoria interviene en todos los actos del espíritu.* En el razonamiento, tenemos que emplear ideas y juicios anteriores, y además, a medida que avanzamos en el razonamiento, debemos acordarnos de lo que ya queda dicho.

El mismo *lenguaje*, que tan natural nos parece, no es sino una vasta memoria de palabras y de ideas expresadas por esas palabras. ¿Y cómo podríamos pensar, además, si la memoria no nos proporcionara, en cierto modo a discreción, las ideas y las palabras necesarias?

b) *La memoria es la condición del progreso intelectual.* En efecto, nos sería imposible realizar progreso alguno, si los conocimientos que adquirimos se fueran borrando al mismo tiempo. Tendríamos que estar comenzándolo todo cada día.

Por lo demás esta observación de sentido común aplícase

por idéntica razón a la misma sociedad. Las generaciones que se suceden no pueden pensar en comenzar desde el principio todas las ciencias y artes que les son necesarias. Dependen éstas del pasado y perduran merced a la memoria. Por ella se conserva y se transmite de edad en edad el capital intelectual y moral de los siglos pasados, y por ella también es posible el progreso de la civilización. Escribe Pascal que "la humanidad es como un solo hombre que aprende continuamente".

2. **Papel de la memoria en la educación moral.** — La memoria desempeña aquí un papel análogo al que le señalábamos respecto de la educación intelectual. Adorna el espíritu de máximas y ejemplos que forman una especie de atmósfera moral. Por eso se nos recomienda con tanta razón que nos instruyamos, en forma atrayente, en las vidas de los hombres ilustres y en las vidas de los santos. Estos elevados ejemplos de heroísmo o de santidad, de sacrificios por la ciencia y por la humanidad, se retienen con mucha facilidad y no es raro que, en las luchas de la vida, su recuerdo sirva de punto de apoyo, de enseñanza y de ejemplo a las almas inquietas o tentadas.

D. Medios de ejercitar la memoria.

115 Se puede y débese ejercitar la memoria metódicamente: y los medios de ese ejercicio se derivan de las condiciones psicológicas de que hemos hablado.

1. **La atención.** — Si la condición primera para fijar y conservar el recuerdo es la intensidad de las primeras impresiones, no se ponderará bastante el papel de la atención. Que equivale a decir lo mediocre que es el procedimiento, tan corriente en el niño, de la repetición mecánica. La experiencia enseña por lo demás que el número de repeticiones está en razón inversa de la atención que se pone en el *sentido* de la lección que se debe retener.

2. **La memoria de las ideas.** — Pero sobre todo, es esencial no pretender aprender nada de memoria, que primero no haya sido perfectamente comprendido, a fin de *ayudar a la memoria verbal mediante la memoria de las ideas*, que es sin duda la más importante. *El mejor medio de retener las cosas, es unirlas según su orden natural*. Por eso el ejercicio de la memoria se confunde con el ejercicio del juicio y conviértese así en una formación del espíritu,

3. El método de los conjuntos. — Por la misma razón, es decir para enriquecer de inteligencia la memoria, se ha de preferir el método de conjuntos al método de fragmentos. Un "trozo" para aprender es normalmente un todo cuyas partes están unidas lógicamente y por tanto se llaman unas a otras. Es claro que *se aprende tanto más fácilmente cuanto antes se haya comprendido el encadenamiento de las ideas, de los sentimientos y de las imágenes;* cosa que no es posible hacer cuando se procede por pequeños fragmentos.

4. El concurso de las diferentes memorias. — También es importante, para hacer producir a la memoria todo su rendimiento, buscar la colaboración de las diferentes memorias: memoria visual de las palabras leídas, memoria auditiva de las palabras oídas, memoria de las imágenes evocadas, memoria de los gestos realizados. Lo principal en este asunto es descubrir cuál es la memoria predominante y emplearla en el ejercicio y desarrollo de la memoria en general.

5. El olvido, auxiliar de la memoria. — En fin, hay que aprender, a olvidar. Esta regla, que parece una paradoja, tiene, no obstante, su importancia. Porque la memoria no debe ser nunca sobrecargada, y para que esté siempre alerta y a punto, es preciso que los recuerdos vengan a agregarse a algunas ideas fundamentales y muy generales, y que todo lo inútil sea echado fuera y olvidado.

La educación de la memoria no se realiza sin dificultad, por falta de experiencia. Quisiéramos retenerlo todo, por no saber clasificar las ideas. *Aprender a olvidar es, pues, aprender a poner orden en los recuerdos,* esforzándose por distinguir lo esencial de lo accesorio. También por ese camino, y de una manera muy eficaz, se forma el juicio y la razón.

CAPÍTULO II

EL DINAMISMO SENSIBLE

Art. I. NATURALEZA Y DIVISIÓN

116 **1. Naturaleza de los fenómenos afectivos.** — Los fenómenos afectivos son ciertas *manifestaciones de nuestras tendencias y de nuestras inclinaciones.* Es evidente que, de no existir esas tendencias, podría haber, en el viviente, en respuesta a una excitación externa, una reacción mecánica proporcionada a esta acción; pero no esta manifestación, tan varia en sus expresiones, de sentimientos y de emociones, que define la vida afectiva del animal.

2. División de los fenómenos afectivos. — Dividiremos, pues, las manifestaciones del dinamismo sensible en dos grupos: las *tendencias* y los *estados afectivos.* Entre las *tendencias,* distinguiremos las tendencias naturales o *instintos,* que derivan de las necesidades fundamentales del viviente, y las *inclinaciones,* que derivan de sus necesidades secundarias.

Los *estados afectivos* pueden a su vez dividirse en dos grupos: los que tienen por antecedente una modificación orgánica *(placer y dolor),* y los que tienen por antecedente un hecho psíquico *(emociones y sentimientos).* Quedan además las *pasiones,* que son inclinaciones elevadas a un alto grado de poder.

Art. I. EL INSTINTO

A. Noción.

117 **1. Definición.** — Llámase instinto al *conjunto de tendencias naturales que derivan de las necesidades fundamentales o primarias del viviente.* Estas necesidades son las que empujan al animal a ejercer todos los actos necesarios para su conser-

vación individual o específica. Estas tendencias naturales no constituyen facultades distintas; sino que *se identifican con la naturaleza del viviente sensible* y se definen por ella.

Las *tendencias adquiridas* o *inclinaciones* arrancan de las tendencias naturales o instintos, cuyas manifestaciones accidentales expresan, variables en número y en intensidad según los individuos. De ahí que los instintos sirvan para definir la *naturaleza específica*, mientras que el sistema de las inclinaciones permite determinar el carácter de los *individuos*.

Las tendencias, sean innatas o adquiridas, son *inconscientes*, como la misma vida. No pueden ser captadas directa e inmediatamente en sí mismas, sino sólo en sus efectos, que son los fenómenos afectivos.

2. **Instinto, tropismos y reflejos.** — El instinto difiere, pues, de los *tropismos*, o fenómenos de orientación, determinados, en las plantas, por agentes físicos (luz, humedad, pesadez, etc.), de los *reflejos*, reacciones provocadas automáticamente, en los animales, por los centros nerviosos, bajo la acción de ciertos excitantes (secreciones salivales a la vista de la comida, el acto de cerrar los ojos ante una luz muy viva, los gestos de protegerse al caer). El instinto difiere también del *hábito*, que no posee la innatidad de los instintos.

B. Caracteres.

118 Distínguense los caracteres primarios y los secundarios. Los primeros son el innatismo y la estabilidad de los instintos; los segundos: la universalidad específica y la ignorancia del fin.

1. La innatidad o innatismo.

a) *Naturaleza*. En lo que tiene de esencial, el instinto no supone ni aprendizaje ni discernimiento individual, ni inteligencia que utilice una experiencia anterior. De ahí su *infalibilidad* y su *perfección inmediata*. Las operaciones más complicadas parecen un juego para ciertos insectos: las abejas y las arañas resuelven problemas de geometría de una complejidad desconcertante; la mariposa, apenas sale de su capullo mete su trompa en el cáliz de las flores.

b) *Instinto e inteligencia*. El instinto, como tal, se opone por tanto a la inteligencia, definida como la capacidad de adaptarse a nuevas situaciones, con la ayuda del saber ante-

riormente adquirido. *El instinto es sin duda inteligente, pero el animal no lo es;* es decir, que *la inteligencia, en el animal, no es una facultad o una función: es solamente una cualidad del instinto.*

2. **La permanencia.** — El instinto es una *conducta permanente y estable* del animal, no obstante las modificaciones que pudieran afectar a una u otra de las funciones que encierra. Esta estabilidad se echa de ver en el hecho de que, *ni en el espacio ni en el tiempo se producen variaciones notables ni progresos importantes y durables en el juego del instinto.* Las abejas obran hoy exactamente como en tiempo de Virgilio, y tampoco parece que los gatos hayan hecho progresos en el arte de cazar ratones.

3. **La universalidad específica.** — Cada especie puede definirse por un *sistema de instintos* (o de *técnicas instintivas*) con tanta seguridad como por su estructura orgánica. Así, cada especie de arañas tiene su manera especial de tejer su tela, cada ave construye su nido particular, cuyos elementos (lugar, materiales, apoyos) son tan estrictamente determinados que el naturalista sabe inmediatamente a la vista del nido, por qué especie de ave ha sido construído.

No obstante, *todo instinto, aun entre los mismos insectos, admite ciertas diferencias individuales* en cuanto a las formas que reviste. Estas variaciones individuales son más notables a medida que nos elevamos en la escala animal: de los insectos a los vertebrados, sobre todo a los mamíferos y, entre éstos, a los grandes monos. En realidad, *la universalidad específica debería caracterizarse por la uniformidad de los resultados más bien que por la de los mecanismos.*

4. **La ignorancia del fin.** — El animal hace con gran perfección lo que realiza por instinto, pero *no sabe ni lo que hace, ni cómo lo hace,* es decir que no elige ni el fin, ni los medios, sino que ambas cosas se las impone la naturaleza. *La estupidez del instinto resulta de su necesidad, y lo que explica su necesidad explica al mismo tiempo sus errores.* La gallina incuba con perseverancia un huevo de vidrio, y la abeja solitaria sigue cargando sin cesar de miel una celdilla agujereada en el fondo.

El psiquismo animal es, pues, algo *sin reflexión y automático.* La conciencia del animal es una *conciencia oscura.*

C. Clasificación de los instintos.

119 **1. Principio de clasificación.** — Hemos dicho que los instintos no pueden derivar sino de las necesidades fundamentales del animal. Por tanto, *habrá tantos instintos primarios cuantas sean las necesidades primarias del viviente*, o cuantos objetos tenga que apropiarse el animal para satisfacer sus necesidades. Estos objetos son tres: el alimento, el compañero sexual y el congénere. Habrá pues *tres clases de instintos fundamentales: el instintos del alimento, el instinto sexual y el instinto gregario.*

2. Instinto y técnicas instintivas. — Este punto de vista conduce a eliminar de la lista de los instintos todas *las reacciones orgánicas reflejas* que en él se catalogan generalmente, tales como los actos de andar, trepar, rascarse, bostezar, estornudar, etc. Tampoco hay que considerar como instintos especiales las *técnicas mediante las que se ejercen los instintos:* pues no son otra cosa que el mismo instinto; ¿qué podría significar el instinto alimenticio si no estuviera provisto desde el principio, en el recién nacido, de la técnica que le hace apto para mamar, o, en el pollito, de la técnica innata que le permite picotear?

D. Origen del instinto.

120 Diversas teorías han sido propuestas para explicar el instinto.

1. Teoría biológica. — No es posible explicar el instinto, con los caracteres que le distinguen, si no se admite en el animal una *fuerza vital* dotada de finalidad interna, es decir que organiza al animal desde adentro y le provee de todos los instintos necesarios para su vida, su subsistencia y su propagación. Esta fuerza vital aparece como *inteligente y ciega a la vez:* la inteligencia que manifiesta es una inteligencia objetiva, la misma que se mueve en toda la naturaleza y que supone un Organizador y un Legislador supremo.

2. Teorías inadecuadas. — Compréndese por lo dicho que es imposible admitir las diferentes teoría que pretenden, ya identificar el instinto con la razón, ya reducirlo a un puro mecanismo.

a) *Teoría de los animales máquinas.* Tal es la teoría de Descartes. *Los animales serían puros mecanismos,* y sus movimientos serían provocados por la acción de los objetos exte-

riores (como esos autómatas cuyos movimientos están regulados por resortes). Esta teoría olvida evidentemente la realidad de la vida sensible y aun una especie de inteligencia (conocimiento, memoria) en el animal.

b) *Teoría intelectualista*. Según esta teoría, defendida por Montaigne, *el instinto sería inteligencia como la nuestra*, y aun superior a la nuestra en seguridad e ingenio. Esta tesis también se ha de rechazar, porque el instinto, si bien es generalmente seguro, está rigurosamente limitado a ciertas técnicas invariables, mientras que la inteligencia humana es susceptible de una infinidad de adaptaciones diversas.

c) *Teoría evolucionista*. El instinto, según Lamarck y Darwin, sería un *hábito adquirido por la especie al correr de una larguísima evolución y trasmitido por herencia*. Esta teoría no es sino una hipótesis que tropieza con graves dificultades, que han sido expuestas en Cosmología (84).

Art. III. LAS INCLINACIONES

121 Hemos dicho más arriba que las tendencias adquiridas o *inclinaciones* derivan de las necesidades secundarias del viviente. Y dependen, en sus manifestaciones, de la estimulación de un hecho de conocimiento, sensible o intelectual. De ahí la distinción entre *inclinaciones sensibles*, orientadas a los bienes sensibles, e *inclinaciones intelectuales*, propias del hombre, y que tienen por objeto los bienes no sensibles y se ejercen por la voluntad. Podremos pues, definir las inclinaciones como *tendencias, fundadas en la naturaleza, a producir ciertos actos*.

A. Naturaleza de las inclinaciones.

Vamos a estudiar aquí las inclinaciones humanas, en sí mismas y en sus relaciones con los instintos.

1. Instinto e inteligencia. — Es más bien cosa rara que los instintos se manifiesten en estado puro en la especie humana, después de la primera infancia. De hecho, *en el adulto, no significan apenas sino orientaciones generales o cuadros de actividad:* la experiencia, las costumbres, las obligaciones sociales, sobre todo la actividad de la inteligencia, no cesan de ejercer su acción para refrenar, derivar, canalizar o modificar la actuación de los instintos. El hombre gana, por ahí, muchísimo en variedad y multiplicidad de inclinaciones, pero pierde otro tanto en seguridad mecánica. No obstante, la ven-

taja es cierta, ya que *a la habilidad precisa y segura, pero estrictamente limitada del instinto, la inteligencia humana sustituye una habilidad universal.*

2. **Instinto y voluntad.** — El hombre tiene el poder de suspender el efecto del impulso instintivo por un acto inhibidor de su voluntad refleja. *El acto instintivo, sometido a un juicio de valor, no tiene, normalmente, el carácter explosivo que caracteriza el ejercicio del instinto dejado a su ordinario modo de ser.* De ahí que, en el hombre, la tendencia se separe en cierto modo del acto. Al revés de lo que sucede en el animal, esa tendencia puede ser *potencial* o virtual.

B. **Las tendencias específicamente humanas.**

122 El hombre posee inclinaciones específicas, unidas a su naturaleza intelectual y moral. Defínenselas comúnmente como *amor de la verdad, del bien y de lo bello.*

1. **El amor de la verdad, del bien y de lo bello.** — Es imposible enumerar todas las complejas inclinaciones que derivan de las tendencias instintivas del hombre a descubrir la verdad, a realizar el bien por su vida moral y la belleza por las obras de arte. *Estas inclinaciones tienen su raíz común en la razón,* de la que son diversos aspectos, innatos y universales como la misma razón.

2. **¿Existe un instinto religioso?** — La universalidad del hecho religioso en el tiempo y en el espacio no es argumento para considerarlo como un producto de un instinto especial. *La "religión natural" resulta del ejercicio de todas nuestras inclinaciones o necesidades racionales:* inclinación a la verdad, que mueve a buscar la explicación de todas las cosas en un Dios creador, Padre y Providencia de la humanidad, inclinación al bien y a la belleza, que nos lleva a descubrir en Dios la fuente primera y ejemplar perfecto de la Bondad y de la Belleza, el principio de toda justicia, el juez de las conciencias y la cosa más deseable.

3. **Las inclinaciones sociales.** — Ellas son, en el hombre, la forma del instinto gregario y pueden reducirse a tres fundamentales: la simpatía, la imitación y el juego.

a) *La simpatía.* Hay una simpatía pasiva y otra activa.

La simpatía *pasiva* es la *capacidad de sentir con sus semejantes*, de participar en sus sentimientos y emociones. En los animales, manifiéstase por una especie de *contagio emocional* (por ejemplo, cuando el pánico invade a un rebaño). En el hombre, la simpatía pasiva juega un papel importante, bajo la forma espontánea (la vista de las lágrimas basta a veces para hacer llorar), y a la vez bajo su forma deliberada, cuando es un producto de la actividad moral por la que *queremos* participar en las alegrías y en las penas de los demás.

La simpatía *activa* designa un *conjunto de actitudes de benevolencia, para proteger, ayudar, socorrer y consolar al prójimo*. Es, pues, análoga a la amistad. Sus causas inmediatas pueden residir ya en la simpatía pasiva, ya en motivos racionales (caridad, filantropía, solidaridad, etc.).

b) *La imitación*. La imitación es algo *propiamente humano*. Los animales son incapaces de ella: los caballos, aterrados al oír el relincho angustiado de otro caballo, no imitan a éste, sino que sufren el *contagio* del miedo. *La imitación es una copia y no una reacción automática*. Mas no parece que se la pueda considerar como un verdadero instinto, sino más bien como una inclinación muy compleja, cuyas manifestaciones se reducen ante todo al instinto social (simpatía, admiración, sumisión ante el prestigio, etc.).

c) *El juego*. Defíneselo como una actividad sin fin, es decir una *actividad que no busca producir una obra, sino ejercitar la actividad*. Juégase por jugar: el juego encuentra su fin en sí mismo. ¿Podremos reducirlo a un instinto propiamente dicho? Parece que no. El juego parece ser más bien una actividad que preforma o suple a las tendencias instintivas: la niña juega a las muñecas; el niño a los soldados. De hecho, la actividad del juego sigue exactamente la evolución de los instintos y parece una inclinación que derivaría del conjunto de los instintos, en sus manifestaciones y en su desenvolvimiento al mismo tiempo.

C. La reducción de las inclinaciones.

123 ¿Es posible reducir a la unidad los instintos y las inclinaciones del hombre? Muchos filósofos, especialmente La Rochefoucauld, Hobbes y Freud, han creído que sí.

1. Reducción al egoísmo.

a) *Exposición*. Según La Rochefoucauld, "las virtudes van a perderse en el interés, como los ríos en la mar". *Todo pro-*

cede en nosotros del amor propio, es decir del amor de sí mismo y de todas las cosas por sí. Hobbes expone el mismo punto de vista. Para él, la sociedad nació de un contrato, destinado a poner fin al estado de guerra primitivo, en que el hombre era "para el hombre un lobo". *La sociedad no sería por tanto sino una invención disimulada del egoísmo.* Si poco a poco las prácticas del altruismo han ido adquiriendo un valor autónomo, no por eso es menos cierto que *todo deriva del egoísmo, que es, en el fondo, el único instinto del hombre.*

b) *Discusión.* Toda esta tesis se basa en un *concepto equívoco del interés.* En cierto sentido es verdad que todas nuestras inclinaciones son expresiones de nuestro interés: el bien es, en efecto, el único fin posible de nuestra actividad; nada podemos amar, desear o buscar sino bajo el aspecto de bien. Desde este punto de vista, todo es "interesado": no sólo nuestras tendencias sensibles, sino el mismo desinterés, y el sacrificio de sí. Pero este "interés" evidentemente que es del todo diferente del interés egoísta, pues él nos impone, cuando el deber lo exige, sacrificar nuestros gustos, nuestros bienes y nuestra propia vida.

2. Reducción a la sexualidad.

a) *Exposición.* Freud piensa que todos los instintos del hombre derivan de un instinto fundamental, que no puede ser otro que el *instinto sexual*, como lo demuestra la inmensa fuerza y la influencia que lo caracterizan. En el hombre, dice Freud, todo proviene de la *libido* (sexualidad), ya directa, ya indirectamente, en cuanto los impulsos sexuales, que ya perdieron del todo o en parte su uso propio, se aplican a otros fines, mediante el proceso de *sublimación*, es decir por el hecho de que la fuerza no empleada y reprimida del instinto sexual es utilizada para fines sin relación directa con este instinto. Bajo este aspecto, el heroísmo, el genio y la santidad resultarían impulsiones reprimidas de la sexualidad.

b) *Discusión.* La tesis de Freud se basa en una filosofía de las más discutibles, en cuanto que, sin prueba alguna, pone como postulado que todas las manifestaciones de la actividad humana no pueden derivar sino de la actividad sensible, y por tanto que lo único natural en el hombre es lo que tiene de común con los demás animales. *Freud niega pura y simplemente la realidad de las inclinaciones específicamente humanas.* Mas aunque se redujeran las inclinaciones del hombre a los instintos del animal, aun sería cierto que *éstos no*

pueden reducirse a la sexualidad, ya que el instinto del alimento y el instinto gregario parecen específicamente distintos de ella.

3. **Conclusión.** — Debemos, pues, concluir que *es imposible reducir a una misma cosa los instintos y las inclinaciones.* En efecto, los instintos derivan de las necesidades y éstas son múltiples e irreductibles. Su unidad no puede ser sino *funcional,* en cuanto que son hechos para el viviente y deben armonizarse entre sí para asegurar el bien individual y específico del viviente. En el hombre, la reducción a la unidad todavía tendría menos sentido, en razón de la dualidad sensible e intelectual de la naturaleza humana. *Esta dualidad implica la realidad de instintos y de inclinaciones esencialmente diferentes.*

Art. IV. PLACER Y DOLOR

1. Naturaleza

1. Causas del placer y del dolor.

124 a) *Es imposible definir el placer y el dolor en sí mismos.* Ambos son, en efecto, estados simples y primitivos, que por tanto no es posible explicar por otros más simples. Mas aquí no importa mucho dar una definición, porque no hay quien no sepa por experiencia qué son el placer y el dolor.

b) *Podemos no obstante caracterizarlos por sus causas.* Desde este punto de vista, el placer aparece como un *estado afectivo agradable, que resulta del buen ejercicio de una actividad o de una tendencia satisfecha;* mientras que el dolor es un *estado afectivo desagradable, que resulta del descomedido ejercicio de una actividad o de una inclinación contrariada.* Estas definiciones se aplican a la actividad sensible, lo mismo que a la intelectual.

c) *Hay que recurrir a la vez a la actividad y a la tendencia.* La explicación causal del placer y del dolor que acabamos de dar junta en uno la teoría aristotélica o teoría de la actividad, y la teoría biológica y finalista. Los dos puntos de vista, el de la actividad y el de la tendencia, deben, en efecto, intervenir aquí; porque por un lado *la actividad que se ejerce según las leyes que regulan su buen funcionamiento engendra normalmente placer* (pasearse, en las condiciones de salud

necesarias, es un placer; sobrepasar, en duración, lo que el estado físico tolera, produce dolor); y por otro lado, *la raíz más profunda de estos hechos y estados afectivos se encuentra en el juego de los instintos y de las tendencias*, ya que el funcionamiento y los límites de la actividad están regulados por las necesidades natas de las tendencias y de los instintos.

d) *Las teorías intelectualistas son insuficientes.* Se han de desechar por tanto las teorías llamadas intelectualistas (estoicos, Descartes, Herbart), que reducen el placer y el dolor a juicios o ideas más o menos confusas. Seguiríase de esas teorías que *seríamos dueños del placer y del dolor en la misma medida en que lo fuéramos de nuestras ideas y juicios:* sufrir de dolor de muelas sería esencialmente pensar en ese dolor; y bastaría dejar de pensar en él para quedar libres de sus molestias. Si estas doctrinas pueden tener cierto valor en algunos casos de dolor moral, que la atención aumenta y reaviva, son falsas ciertamente al referirse a los dolores físicos, que en modo alguno se reducen a simples representaciones.

2. Condición del placer y del dolor. — No hay placer ni dolor sin *conciencia*, porque estos estados son esencialmente subjetivos; y si no los sentimos es como si no existieran, o, mejor aún, no existen. Así, un anestésico (opio, morfina, éter) suprime el dolor, por el hecho mismo que suprime la *conciencia* del dolor, o, mejor, la percepción del estado físico del que nace la impresión dolorosa.

3. ¿Existen estados neutros? — Entre el placer y el dolor, que son estados contrarios, ¿no habrá una zona neutra o un punto de indiferencia total, de cero afectivo? Parece que no. *Un estado de indiferencia absoluta parece irrealizable:* toda actividad, por débil que sea, lleva siquiera cierto *matiz* afectivo. Si a veces ciertos estados toman una especie de carácter neutro, esto proviene generalmente de un afecto de contraste con relación a otros estados afectivos más intensos que les precedieron. Hay que notar igualmente que hay estados físicos (por ejemplo, el estado de buena salud) que no parecen neutros sino porque su tonalidad afectiva, muy real, permanece subconsciente, y continuamente disimulada en cierto modo por otros hechos afectivos más intensos.

2. Papel del placer y del dolor

125 **1. Papel biológico.** — El placer y el dolor son útiles en las diversas funciones vitales.

a) *Sirven de guías de la actividad vital,* ya que, según hemos visto, traducen respectivamente el ejercicio de una actividad conforme o contraria a las tendencias. Estos guías no deben sin embargo ser obedecidos ciegamente. Su papel es solamente avisarnos de lo que es bueno o malo, pero nunca de lo que está *moralmente* bien o mal: lo agradable a la sensibilidad no es siempre *el bien,* ni lo desagradable es siempre *el mal.*

b) *Son auxiliares.* El placer tiende a aumentar la actividad que lo produce; el dolor tiene el efecto contrario. El placer dilata, el dolor contrae.

2. Papel moral. — *¿Es el placer por sí mismo la recompensa del mérito?* ¿Es el dolor señal de demérito? Nadie podría afirmar tal cosa sin ir contra la experiencia y el sentido moral de la humanidad, sobre todo cuando el placer y el dolor son de orden corporal, en el que el hombre no puede encontrar su fin. *El dolor puede ser a menudo señal de grandeza y fuente de mérito,* cuando se lo acepta en vista del bien moral, superior a los bienes sensibles.

No obstante, parece cosa cierta que placer y dolor debieran representar sanciones del mérito y del demérito; y que, en no pocos casos, pueden serlo realmente. Que no lo sean siempre, es señal de un *desorden en nuestra naturaleza.* Esto es todo lo que la filosofía puede decir al respecto. La fe cristiana da luz en este negocio, dándonos a conocer la causa y naturaleza de este desorden.

Art. V. EMOCIONES Y SENTIMIENTOS

1. La emoción

1. Noción.

126 a) *Definición.* La emoción se toma en un sentido muy general, para significar cualquier especie de estado afectivo de cierta intensidad. Aquí la entenderemos de manera más estricta, como designando *un fenómeno afectivo complejo, provocado por un choque brusco y dando lugar a una profunda conmoción de la conciencia.* (Mientras escribo, suena

un tiro detrás de mi que me produce gran sobresalto, del que tardo en reponerme. Leyendo el diario, me entero de la muerte accidental de un amigo muy querido; al leer esta noticia "recibo un gran golpe" que me pone muy triste.)

b) *¿Existen dos clases de emociones?* Suélese distinguir la *emoción-choque* (coarse emotion), categoría en la que entran los ejemplos que preceden, y la *emoción fina*, o *estado emotivo apacible y duradero*, rico en elementos representativos. De hecho, la emoción fina parece difícil de ser distinguida de los sentimientos, y mejor es reservar el nombre de emoción al fenómeno afectivo descrito con el nombre de emoción-choque.

2. Análisis. — Puédense descubrir en la emoción dos clases de elementos:

a) *Elementos psíquicos.* En cuanto se produce el choque, surgen multitud de *representaciones más o menos unidas*, que vienen bruscamente a inhibir y reemplazar el curso de las representaciones normales. En el mismo momento es provocado un *fenómeno afectivo de gran intensidad*, agradable o desagradable y generalmente penoso y difícil de soportar, a causa de su violencia y de su brusca aparición. Pasado el primer choque, poco a poco sigue la adaptación, más o menos laboriosa, que tiende ya a prolongar en forma de *estado duradero* (sentimiento) la emoción primitiva, ya a eliminar el recuerdo de la emoción, cuando ésta es el resultado de un hecho sin consecuencias.

b) *Elementos fisiológicos.* Son de sobra conocidos los fenómenos que en el cuerpo produce la emoción: aceleración del ritmo del corazón y del ritmo respiratorio; sensación de garganta apretada y de boca seca; perturbaciones intestinales, palidez, reflejos incoherentes de adaptación o de protección, etc.

3. Naturaleza de la emoción.

a) *¿Cuál es la naturaleza de la emoción? ¿Es psíquica o fisiológica?* En el primer caso, los elementos fisiológicos no son sino efectos del estado mental: lloro porque estoy triste. En el segundo, al contrario, el estado mental es simple consecuencia de los fenómenos fisiológicos: estoy triste porque lloro.

b) *La teoría periférica.* La segunda hipótesis o teoría periférica, sostenida por Descartes, Lange y Williams James, ha

sido aplicada sobre todo a la emoción-choque. Sostiene que *la emoción no es otra cosa que la conciencia de trastornos fisiológicos* e invoca en su favor los hechos de las fobias (terrores sin causa externa), los numerosos casos en que se adopta la actitud exterior de la emoción para hacerla así nacer (caso de los comediantes —silbar para tener valor—, Napoleón rompe un vaso de porcelana para montar en cólera, etc.), los casos igualmente frecuentes en que se suprime una emoción impidiendo los fenómenos fisiológicos que van unidos con ella (el rechazar las lágrimas rebaja la emoción). Seguiríase de ahí que el mecanismo de la emoción sería el que sigue: una representación —reacciones periféricas— conciencia de esas reacciones-emoción. De ahí el nombre de "teoría periférica" dada a esta explicación del fenómeno emotivo.

c) *Apreciación de la teoría periférica.* La teoría periférica encuentra no pocas dificultades. En primer lugar, con dificultad se aplicaría a las emociones suaves. Además, aun limitada a las emociones-choques, los hechos que invoca tienen muchos hechos contrarios (el actor que representa sin emoción; los lloros que calman la emoción: dícese que "llorar hace bien", etc.).

No obstante, *esta teoría encierra un importante elemento de verdad*. Opónese con mucho tino a la teoría psicológica, que comete la torpeza de considerar los hechos fisiológicos como accidentales en la emoción. En realidad, también estos hechos son esenciales, de la misma manera que el cuerpo es parte de la esencia de la naturaleza humana. *La emoción es a la vez un fenómeno psíquico y un fenómeno orgánico:* según su intensidad, ya predomina el fenómeno psicológico, o ya el fisiológico. Mas *ambos concurren juntos a producir la emoción.*

2. Los sentimientos

127 1. **Noción.** — Los sentimientos son *estados afectivos durables de orden moral.* En eso se distinguen a la vez de los estados afectivos de orden físico (placer y dolor corporal), mientras que los sentimientos nacen de una representación de las emociones, que son bruscas y pasajeras, y en fin de las sensaciones, que son producidas por un excitante físico, (imagen o idea) o más o menos clara.

2. **Naturaleza.** — Se equivocaría quien pensase que los sentimientos pertenecen al alma sola y nada tienen que ver con

el cuerpo. Todos los estados afectivos pertenecen a la vez al cuerpo y al alma. Sólo que *en los sentimientos* (sentimientos de veneración, de tristeza, de odio, de simpatía, de goce estético, etc.), *las representaciones desempeñan un papel preponderante mientras que el reflejo orgánico es débil*, si bien posee ordinariamente una tonalidad agradable o desagradable que le asemeja a la sensación.

3. **Función.** — La actividad humana es extremadamente compleja. Toda una trama de acciones y de reacciones se produce por la acción de múltiples y diversos elementos que constantemente vienen a integrarse a la vida psíquica: percepciones, imágenes, ideas, recuerdos, creencias, sentimientos, inclinaciones, placeres y penas, etc. En este conjunto, el principal papel lo desempeñan los estados afectivos. Una situación determinada no es jamás para nosotros una representación, sino una cosa unida a nuestras tendencias e inclinaciones. De ahí vienen las diversas reacciones con que la consideramos. Si un acto nos parece fácil y agradable, lo ejecutamos con gozo y entusiasmo; si se nos presenta como desagradable, sobre nuestras fuerzas o contrario a nuestros gustos, al momento nace en nosotros una influencia inhibitoria que paraliza nuestros movimientos. *Es el sentimiento que, ya favorece o ya refrena y paraliza la acción.* El sentimiento aparece así como el *regulador de la actividad.*

Art. VI. LAS PASIONES

128 1. **Naturaleza de la pasión.** — La pasión podemos definirla por comparación con la inclinación.

a) *Definición.* Podemos definir la pasión como un *movimiento impetuoso del alma que nos arrastra hacia un objeto o nos aleja de él*, según veamos en él un principio de placer o de dolor. De modo que las pasiones no son otra cosa que las inclinaciones llevadas a un alto grado de intensidad.

b) *Inclinación y pasión.* No hay que reducir, sin embargo, la pasión a la inclinación. Esta resulta inmediatamente de la naturaleza y es innata como el instinto que manifiesta; mientras que *la pasión es adquirida*, en cuanto que añade a la inclinación de la que procede una intensidad y vehemencia que son cosa nuestra. Además, la inclinación es permanente como la misma naturaleza, mientras que *la pasión tiene el carácter de una crisis.* En fin, las inclinaciones se equili-

bran entre sí, mientras que *la pasión es exclusiva* y rompe el equilibrio en favor propio.

2. Causas de las pasiones. — Las causas de las pasiones pueden ser fisiológicas o psicológicas.

a) *Causas fisiológicas.* La pasión es, según queda dicho, una inclinación llevada a un elevado grado de intensidad. Mas las inclinaciones están inmediatamente fundadas en la naturaleza. De ahí que *las pasiones provengan por una parte del mismo temperamento.* Las inclinaciones, indudablemente, se equilibran mutuamente, aunque no de una manera perfecta: en realidad se hallan desigualmente desarrolladas, según *la herencia y el temperamento físico.* Cuando cedemos ante las inclinaciones predominantes, hallámonos camino de las pasiones, y puédese decir que éstas existen en germen en nuestras inclinaciones, es decir, en nuestro temperamento físico y moral.

Este germen puede ir en aumento por influencia de las *circunstancias externas,* tales como la educación, los ejemplos y las costumbres. En general, la pasión nace poco a poco y las causas psicológicas intervienen en todo su desarrollo.

b) *Causas psicológicas.* Estas son las más importantes, porque la pasión no puede extenderse y fortificarse sino merced a la complicidad al menos tácita de nuestra *voluntad,* que es de esa manera la principal causa de la pasión.

129 **3. Efectos de las pasiones.** — Estos efectos interesan a la inteligencia y a la voluntad.

a) *Efectos sobre la inteligencia.* La pasión tiene un doble efecto: debilita y sobreexcita la inteligencia. En efecto, la pasión centra las actividades del alma sobre el objeto de esa pasión al mismo tiempo que suspende toda forma de actividad que no sea para los fines pasionales. Prodúcese así una especie de *unificación del alma por empobrecimiento.*

En cambio, *la inteligencia se halla exaltada y sobreexcitada al servicio de los fines de la pasión.* El apasionado (Harpagón, Grandet) ejecuta a menudo prodigios de ingeniosidad: el *monoideísmo,* que es el constitutivo de la pasión, permítele centrar su atención sobre el mismo punto, con una perseverancia que no retroceda ante ningún obstáculo, ni conoce otro interés que el de la pasión.

b) *Efectos sobre la voluntad.* Lo que sucede con la inteli-

gencia, sucede también con la voluntad. *La pasión puede exaltar la energía del alma:* es el caso de las pasiones nobles. *Puede asimismo robar a la voluntad toda especie de autonomía* y hacer de ella una verdadera esclava, dispuesta a todas las cobardías y aun al crimen.

4. **La pasión desde el punto de vista moral.** — La palabra *pasión* empléase generalmente en un sentido peyorativo, y designa, en el lenguaje corriente, un *apetito desordenado.* En realidad, *la pasión no es mala en sí misma.* Sólo se hace mala en razón de su objeto. Existen pasiones nobles: tal la pasión de la verdad, la pasión de la caridad, la pasión del amor de Dios que hace a los santos. Estos, en cierto sentido, son todos apasionados. La pasión sólo llega a ser culpable, cuando tiende hacia un objeto moralmente malo. Podemos dividir las pasiones por sí mismas, independientemente del valor moral de su objeto.

5. **Clasificación de las pasiones.** — Las pasiones pueden dividirse como las inclinaciones, de modo que a cada inclinación corresponde una pasión (122). Sin embargo, *todas las pasiones pueden reducirse al amor y al odio,* y el mismo odio puede reducirse al amor, porque el odio a un objeto no proviene sino del amor que se tiene a otro, que es su contrario.

Art. VII. PEDAGOGIA DE LAS INCLINACIONES Y DE LAS PASIONES

130 Toda formación moral debe tener por objeto desarrollar las inclinaciones más nobles, inspirar pasiones generosas y ayudar o domar las inclinaciones desordenadas y ahogar en germen las malas pasiones.

1. El arte de gobernar las inclinaciones

Hemos dividido las inclinaciones en inclinaciones superiores e inclinaciones sociales. Estas dos categorías de inclinaciones han de ser desarrolladas y dirigidas con gran diligencia.

1. **Inclinaciones superiores.** — Amor de la verdad, del bien y de lo bello, amor de Dios, principio y ejemplar de toda verdad, bondad y hermosura: he ahí el más excelso fin de la formación personal; lo demás no es sino un medio para este fin. Aquí deben intervenir, pues, todo el conjunto de

métodos, intelectuales y morales, que dirigen la formación del espíritu y del corazón, de la voluntad y del carácter.

Es posible, no obstante, en este terreno, orientar mal la formación personal de las inclinaciones o la cultura de la personalidad moral y hacer uso indebido de ese poderoso instrumento de progreso que se llama la emulación. Hagamos algunas observaciones sobre estos dos puntos.

a) *El amor propio.* La palabra amor propio se puede tomar en dos sentidos contrarios. Definesele a menudo por *el egoísmo.* En tal sentido, es claro que debe ser combatido. Un método de formación que tuviera por resultado, buscado o no, acostumbrarnos, bajo capa del amor a sí mismo, a tomarnos como fin en todas las cosas y a considerarnos como el centro del mundo, sería algo radicalmente malo. Mas el amor propio se puede también definir: *cuidado de la dignidad personal,* que es justamente lo opuesto al egoísmo, pues nos inclina, según lo hemos visto más arriba (123), a poner la virtud, la justicia y la caridad por sobre todos nuestros intereses materiales y sensibles. Así entendido, el amor propio es la más fundamental de todas nuestras inclinaciones morales y el motor más poderoso de nuestra formación personal.

Sin duda que es difícil saber apreciar si ciertas formas del amor propio no nos llevan más a *parecer* que a *ser,* o en todo caso a poner el ser al servicio del parecer. Mas esta desviación no debe conducirnos a ignorar lo que haya de bueno y de excelente en el *sentimiento del honor* y en el *cuidado de la dignidad personal.* Ambos son dos preciosos auxiliares de la formación moral, a condición de saber hacer consistir el honor y la dignidad personal en lo que deben ser: es decir, mucho menos en reclamar y exigir obstinadamente lo que otros nos deben en respeto y consideración, que en la profunda necesidad de no hacer cosa alguna que nos haga avergonzarnos de nuestra conducta en lo más secreto de nuestra conciencia.

b) *La emulación.* Por ahí se echa de ver qué es lo que hay que pensar de la emulación. Puede tener su utilidad. Pero hemos de guardarnos de ciertos excesos demasiado frecuentes. Hemos de impedir que la emulación se transforme en celosa rivalidad, en orgullo y en ansias de dominar. La mejor emulación no consiste tanto en compararse con los demás, sino en compararse consigo mismo: *conviene ante todo comparar lo que éramos ayer con lo que somos hoy,* a fin de com-

prender que no se trata tanto de aventajar a los otros como de sobrepasarse a sí mismo.

2. **Inclinaciones sociales.** — Estas inclinaciones se manifiestan sobre todo por la *imitación* y por las *afecciones simpáticas.*

a) *La imitación.* El hombre es naturalmente imitador y se comprende fácilmente cuánto puede en nosotros *la fuerza del ejemplo,* sobre todo en la juventud, cuando todavía no se ha formado uno un juicio personal sobre las cosas de la vida. Por eso importa mucho saber elegir las amistades y evitar cualquier compañía con quien se corre el peligro del mal ejemplo. Todos conocen el proverbio: "Dime con quién andas y te diré quién eres."

b) *Las afecciones simpáticas.* En cuanto a las afecciones simpáticas, no son en sí malas, ni mucho menos; pero hay una ayuda y un consuelo. Mas acontece también a menudo que da uno su amistad sin reflexión y con increíble ligereza. Hay que *saber gobernar los sentimientos del corazón.* Acontece, en fin, a veces, que ciertas precoces amistades tienen algo de inquietas y de apasionadas, y fácilmente se hacen absorbentes. Es eso señal de una sensibilidad desordenada, que hay que dominar y moderar.

2. Remedios contra las malas pasiones

131 No basta trabajar para desarrollar en sí las buenas inclinaciones; hay que esforzarse por vencer las malas y prevenir y hacerse dueños de las pasiones malsanas. Es decir, que hay remedios preventivos y remedios curativos.

1. **Remedios preventivos.** — La pasión puede nacer, como lo sabemos ya, sea de las disposiciones fisiológicas o morales, sea de las circunstancias exteriores. Vamos a detenernos, pues, en estos dos puntos:

a) *La imaginación* es la gran fuente de las pasiones. De modo que, en este terreno, todo se reduce a aplicar las reglas que hemos dado ya acerca de la imaginación. En cuanto al *temperamento físico,* conviene investigar si está, o no, perfectamente sano; y si no lo está, hacer intervenir los remedios físicos convenientes.

b) *Las circunstancias exteriores* ejercen gran influencia en la génesis de las pasiones. Estas circunstancias, la mayor parte de las veces no dependen de nosotros. Pero hemos de

hacer por no crearnos voluntaria o imprudentemente situaciones peligrosas: las *lecturas* y los *espectáculos* son cosas sobre las que hemos de vigilar con gran cuidado. "Quien ama el peligro, perecerá en él."

Lo que importa más en este asunto es adquirir una fuerte voluntad, como lo hemos de ver más adelante.

2. **Remedios curativos.** — Cuando aparece una mala pasión, ¿cómo haremos para combatirla?

a) *La lucha directa no es siempre lo más indicado*, y aun es bastante raro que dé buenos resultados. Por regla general, una pasión no se la combate bien sino por una pasión contraria.

b) *No obstante, en ciertos casos, la lucha directa puede resultar eficaz.* El procedimiento consiste en *asociar a las pasiones alguna emoción desagradable.* Así, en la lucha contra la cobardía o contra la sensualidad, etc., es bueno representarse las tristes consecuencias de estas pasiones: vergüenza, menosprecio, enfermedad física. Y principalmente, la idea de pecado y de la ofensa hecha a Dios es eficaz para las almas cristianas.

SEGUNDA PARTE

LA VIDA INTELECTUAL

132 De la vida sensible a la vida intelectual no es tan simple el paso. La actividad sensible, en efecto, se refiere al presente sensible inmediato y carece de esa universalidad que define a la inteligencia racional del hombre y hace que las actividades sensibles se realicen en un clima racional que las modifica profundamente. Esta actividad racional es lo que vamos a estudiar ahora, tanto en sus operaciones cognitivas, como en los movimientos que inspira y gobierna.

CAPÍTULO I

EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

El pensamiento es más general que el conocimiento intelectual, pero por donde mejor se caracteriza la actividad cognoscitiva del espíritu es por las operaciones del pensamiento: concepto, juicio y raciocinio. Alrededor, pues, de estas nociones vamos a ordenar nuestro estudio del conocimiento intelectual y de su función más general que es la atención.

Art. I. LA ATENCIÓN

1. Naturaleza de la atención

33 1. **Definición.** — Las diversas manifestaciones de nuestra vida psicológica pueden revestir dos formas diferentes: la *forma distraída* y la *forma atenta*. En la primera, nuestros estados interiores y los acontecimientos externos se suceden sin que nuestro espíritu intervenga en ellos activamente. En la segunda, concentramos en ellos nuestras facultades de conocimiento. Podemos, pues, definir la atención como la *concentración de la conciencia sobre su objeto.*

2. **Atención y reflexión.** — La atención puede aplicarse ya a nuestra vida psicológica, ya a los objetos exteriores. A la observación activa de los objetos *exteriores* se reserva generalmente el nombre de *atención*, mientras que la observación activa de los estados *interiores* más bien se llama *reflexión*. Todo lo que va a seguir se aplica a la vez a la observación subjetiva y a la observación objetiva.

2. Formas de atención

34 La atención puede adoptar formas muy diversas, según se la considere desde el punto de vista de su mecanismo: *aten-*

ción espontánea y atención voluntaria, o desde el punto de vista de las funciones psicológicas en que se encuentra: *atención intelectual, atención afectiva,* etc.

1. Atención espontánea y atención voluntaria.

a) *La atención espontánea* es aquella que se impone por sí misma al sujeto. No es fruto de ningún acto de voluntad, sino que por el contrario resulta pasivamente de las preocupaciones dominantes del momento. Tal la atención del pintor a las líneas y a los colores.

b) *La atención voluntaria* es la que resulta de una concentración activa y deliberada de las facultades cognoscitivas sobre un objeto, interior o exterior.

2. Atención afectiva y atención intelectual.

a) *La atención afectiva* desempeña un papel considerable en los emotivos, los apasionados y los nerviosos. Aplícase a los sentimientos y a las emociones de una manera a veces obsesionante.

En su forma voluntaria, consiste en un vigoroso esfuerzo para disciplinar la sensibilidad.

b) *La atención intelectual* es, en su forma espontánea, la curiosidad natural de los problemas intelectuales; y en su forma voluntaria, lo que se llama *contemplación* o fijación del espíritu sobre un objeto de pensamiento, con sostenido esfuerzo para eliminar las distracciones y preocupaciones extrañas al objeto contemplado.

3. Efectos de la atención

135 La atención tiene efectos fisiológicos y efectos psicológicos.

1. Efectos fisiológicos.

a) *La atención activa la circulación,* principalmente en los centros cerebrales, y la *retarda* en la periferia.

b) *Retarda el ritmo respiratorio.*

c) *Produce fenómenos motores:* adaptación de los órganos de los sentidos, convergencia y acomodación de los ojos, contracción de la frente, etc., detención de los movimientos corporales.

2. Efectos psicológicos.

a) *Estrechamiento del campo de la conciencia.* En la atención lo único que interesa es el objeto considerado; cuando la atención es muy grande, él solo absorbe toda la conciencia, que se vacia momentáneamente de cualquier otro contenido.

b) *Multiplicación de los actos perceptivos.* La atención normal no es un acto absolutamente continuo. Por el contrario, se compone de una *serie de observaciones activas y de reflexiones concomitantes.* De hecho, renuévase continuamente y se desarrolla según un ritmo de tensión y de relajamiento sucesivos.

4. Pedagogía de la atención

136 De este estudio de la atención se deducen dos importantes consecuencias desde el punto de vista práctico.

1. **Desarrollar la atención voluntaria.** — Esta es en efecto la verdadera atención humana, si es verdad que la atención espontánea nos es común con los animales. Y desarrollar nuestra capacidad de atención voluntaria es también, como lo notábamos antes a propósito del "yo" (97), hacerse uno cada vez más dueño de sí mismo, sustituyendo las diversas atracciones que, si nos dejamos estar, nos arrastran detrás de sí, con la actividad reflexiva que nunca se deja distraer en su papel y hace que nuestras facultades rindan el máximum de su poder.

2. **Dirigir la atención voluntaria.** — Porque ser capaces de atención no es lo único que importa; es preciso también hacer buen uso de ella, dándole la educación conveniente.

a) *En el estudio.* Sabido es que se aprende con mucha mayor facilidad aquello a que nos "aplicamos", como se dice vulgarmente, que lo que leemos distraídamente.

b) *En la vida moral,* por otra parte, uno de los más importantes preceptos es alejar la atención de las imágenes y sentimientos que solicitan nuestras malas inclinaciones, y aplicarlas con perseverancia a las ideas y tendencias elevadas y a las sugestiones del deber. Las tentaciones no nos vencerían si no encontrasen en nosotros la complicidad de una malsana atención; y muy a menudo, "huir de la tentación" no es otra cosa que negarle la atención.

c) *Respecto de la sensibilidad.* En fin, por la atención vo-

luntaria, metódica y continua, prestada a los principios del deber y a las altas ideas morales, es posible llegar a crear en sí mismo una *sensibilidad disciplinada y recta*, de manera que la práctica del bien venga a ser fácil y agradable.

Art. II. EL PENSAMIENTO EN GENERAL

1. Nociones generales

137 1. **Imagen e idea.** — Cuando analizamos los conocimientos que hemos adquirido, no podemos menos de distinguir *dos categorías* bien *distintas*. *Unas se refieren a las realidades concretas y singulares*, que tienen una definida posición en el espacio y en el tiempo, por ejemplo esta mesa donde escribo, esta casa que habito, el sentimiento que experimento en este instante. Las *otras*, en cambio, *son generales y aplicables a un número indefinido de objetos:* una casa, una mesa, un triángulo, un sentimiento. Las primeras son *imágenes*, y las segundas, *ideas* o *conceptos*.

2. **El conocimiento abstracto.** — *El conocimiento intelectual* es el que *procede por ideas generales y abstractas*. Esto no quiere decir que no tenga relación con el conocimiento sensible. Al contrario, apóyase siempre en él y de él extrae sus materiales, mediante un procedimiento que llamamos *abstracción* que estudiaremos más adelante.

3. **Los dos aspectos de la vida intelectual.** — La inteligencia encierra una *doble serie de funciones*. Unas *(concepción de las ideas, del juicio y del raciocinio)* tienen por objeto la elaboración de los materiales (o imágenes) que nos dan los sentidos externos o internos: estas funciones forman lo que llamamos *el pensamiento*. Las otras tienen por objeto la conservación de los materiales del conocimiento, imágenes e ideas, y la asociación espontánea y activa, de estos materiales: estas funciones son la *memoria* y la *asociación de ideas*.

2. El pensamiento

A. Noción.

138 1. **¿Qué cosa es pensar?** — Pensar, en general consiste en *conocer qué son las cosas y qué relaciones guardan entre sí*. Ver el triángulo inscrito en la pizarra es una percepción sensible. Definir el triángulo por una *noción* aplicable a todos los triángulos universalmente (o a todos los triángulos de

una especie dada) es un acto de pensamiento. Lo mismo se ha de decir del *juicio* que enuncia que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos, igual que del *razonamiento* por el que se establece esta aserción. Del mismo modo también determinar la causa de un fenómeno, es formular una *relación* que sólo es accesible a la inteligencia.

Podríase decir, de una manera más general, que *pensar es comprender*, es decir comprender las cosas, ya en sí mismas, ya en sus razones de ser.

2. **Idea, juicio, raciocinio.** — Por ahí se ve que el pensamiento comprende tres operaciones distintas:

a) *La concepción de las ideas*, que consiste en captar *lo que es la cosa* (el triángulo como figura que tiene tres lados). Se la expresa en la idea o concepto, que expresa una *esencia* (o el sustituto de una esencia).

b) *El juicio*, que consiste en afirmar (o negar) una *relación de conveniencia* entre varias ideas (el círculo es redondo, el tiempo es hermoso, el hombre es racional).

c) *El raciocinio*, que consiste en establecer *un nexo lógico entre varios juicios*.

Estas operaciones han sido ya estudiadas en la Lógica formal. Es importante, no obstante, notar que la Psicología las contempla desde otro punto de vista que la Lógica. La Psicología, en efecto, tiene por fin determinar, no, como la Lógica, *las leyes ideales* del pensamiento correcto (6), sino *la naturaleza del pensamiento, las condiciones de hecho y las leyes experimentales* de su ejercicio.

3. **Naturaleza de la inteligencia.** — El pensamiento difiere esencialmente del conocimiento sensible. Este se realiza por los órganos corporales, mientras que la inteligencia es una *facultad inorgánica por la que el alma conoce las cosas de una manera inmaterial*.

La inteligencia tiene, sin duda, *condiciones* orgánicas, que son los nervios y el cerebro; pero condiciones no son causas. (Para tocar el violín, el artista emplea el arco, pero el arco no es causa de la melodía, sino condición.) Por eso se ha de decir con Aristóteles que "pensamos sin órgano" (88).

4. **Formas del pensamiento.**

139 a) *Discurso* e *intuición*. Hay que distinguir: el *pensamiento discursivo* (o discurso), que consiste en operaciones múl-

tiples y sucesivas. Su tipo es el raciocinio, que es necesario cuando no vemos la verdad de una vez; el *pensamiento intuitivo* (o intuición), que es la vista inmediata y global de un objeto o de una verdad. (También se toma la palabra *intuición* en el sentido de *presentimiento*, que es un sentido menos riguroso.)

b) *Intuición y discurso están constantemente asociados* en el pensamiento. De hecho, todo trabajo del espíritu parte de una intuición para llegar a otra mediante el discurso. Al principio de nuestro conocimiento, tenemos objetos (las cosas) y nociones (noción de ser, de causa, etc., y primeros principios), aprehendidos por una intuición espontánea, una sensible y otra intelectual. A partir de estos objetos primitivos, comienza un trabajo discursivo que tiene por objeto profundizar y precisar el conocimiento de la realidad que está ante los sentidos, y descubrir el orden de las cosas y sus razones de ser. Este trabajo tiende asimismo a terminarse en una nueva intuición, procurando esta vez una vista más rica de la realidad. En fin de cuentas, *saber es ver*.

140 5. **Instrumentos del pensamiento.** — Nosotros somos seres espirituales y corporales a la vez; de ahí que nuestro pensamiento deba ir encarnado en lo sensible. Eso tiene lugar por medio del lenguaje y de la escritura.

a) *Naturaleza del lenguaje.* El lenguaje es un *sistema de signos*, sonoros (la palabra) o visuales (el gesto y la escritura), que tienen por fin la expresión de los hechos psicológicos y más en particular del pensamiento.

b) *Pensamiento y lenguaje.* Inútil parece preguntarse, como hace de Bonald, cuál es antes, el pensamiento o el lenguaje, ya que el lenguaje refleja el pensamiento y prácticamente se confunde con él. No obstante, en el complejo pensamiento-lenguaje, es posible sin duda definir cuál es el aspecto o elemento que tiene la primacía formal, es decir definir un *orden lógico*. Pues bien, desde este punto de vista, sin duda que el papel esencial hay que atribuirlo al pensamiento, puesto que si *el pensamiento se actualiza en y por la palabra, ésta no hace otra cosa que expresar el pensamiento*. Sin pensamiento no habría lenguaje, sino solamente ciertas reacciones emocionales estrictamente expresivas del estado afectivo de un individuo incapaz de salir fuera de sí.

Por eso debemos decir que el lenguaje nació de una *triple necesidad* que siente el hombre (y que procede de su natu-

raleza racional) *de expresarse o de afirmarse frente a los demás, de expresar el sentido que quiere dar al mundo, de comunicarse con los demás para realizar sus proyectos y acabar, por ese camino, su propia liberación y conquistar su autonomía.* En cuanto a saber *cómo* se ha actualizado esta triple necesidad, puédese admitir que el gesto, la mímica, el grito y la imitación de los ruidos naturales (onomatopeya) fueron lo primero de que el hombre echó mano.

Art. III. LA IDEA

141 1. **La abstracción.** — La idea general se forma por una operación que llamamos *abstracción.*

a) *En general, abstraer es considerar aparte,* en un todo complejo, los *elementos* que lo componen. Esta operación es la que en Metodología hemos designado con el nombre de *análisis* (44).

b) *En cuanto operación que produce la idea general,* la abstracción es *el acto por que la inteligencia piensa un objeto dejando de lado sus caracteres singulares.* Así resultan de una abstracción las ideas de virtud, de bien, de triángulo, de mesa, de hombre, etc., que excluyen la consideración de todos los caracteres por los que la virtud es tal virtud (humildad, caridad), el bien tal bien (esta pera para quien tiene sed), el triángulo tal triángulo (este triángulo isósceles trazado en la pizarra), etc.

c) *La generalización.* La idea abstracta puede ser inmediatamente pensada como aplicable a todos los objetos de la misma especie. (La idea de triángulo conviene a todos los triángulos, isósceles, escalenos, etc.; la idea de hombre a todos los hombres, negros, blancos, Juan, Antonio, etc.) Es, pues, al mismo tiempo que abstracta y en cuanto abstracta, *general.* Dásele, a menudo, desde este punto de vista, el nombre de *concepto.*

Es evidente que la abstracción puede ser más o menos general. La idea de mesa redonda, por ejemplo, es menos general que la mesa; el concepto de soporte es más general que el de mesa; la idea de hombre es menos general que la de viviente. Así puede uno elevarse poco a poco a una abstracción cada vez más completa, que nos conduzca a la idea más universal, que es la *idea de ser,* o idea de lo que es o existe (de cualquier modo que sea).

2. Abstracción total y abstracción formal. — Distínguese la *abstracción total* (o *extensiva*), que consiste en considerar el *género aparte de la especie o la especie aparte del individuo* (por ejemplo, el animal aparte del hombre o de toda otra especie animal; al hombre aparte de Pedro, Juan, etc.); y la *abstracción formal* (o *intensiva*), que consiste en considerar la *esencia* (o la *forma*) *aparte del sujeto en el que está realizada* (por ejemplo, la humanidad, la blancura, aparte de los sujetos en los que existe, o la justicia aparte de los actos de justicia). La abstracción formal tiene a su vez diversos niveles o grados.

3. Grados de la abstracción formal. — Aristóteles distinguió *tres grados progresivos de abstracción formal,* que dan tres niveles de inteligibilidad creciente. En efecto, en un objeto material, la inteligencia puede abstraer primero las *cualidades sensibles,* considerándolas aparte de sus notas singulares: es el grado de abstracción propio de las ciencias de la naturaleza, que tienen como objeto por ejemplo el calor, la pesadez, la fuerza, la velocidad, la vida, etc.; luego *la cantidad como tal,* considerándola aparte de las cualidades sensibles que le afectan: es el grado de abstracción propio de las matemáticas, que tienen por objeto el número y las figuras; y en fin, *el ser mismo,* considerado aparte de toda materia, únicamente como ser. Este tercer grado de abstracción es el grado propio de la metafísica.

Síguese de ahí que los *conceptos están cada vez menos determinados a medida que nos elevamos en la abstracción.* La idea de ser es la menos determinada de todas, puesto que conviene a todo lo que es o puede ser. Al contrario, el individuo (Pedro, este caballo, este cuadro) es la realidad más determinada.

4. Los primeros principios. — *La idea de ser,* que resulta de la primera mirada de la inteligencia sobre las cosas, *da inmediatamente lugar a ciertos juicios que se llaman primeros principios,* que expresan las leyes del ser, intuitivamente aprehendidas en el ser. Tales son: *el principio de identidad* (lo que es, es, o también: el ser es idéntico a sí mismo), y *el principio de contradicción* (una cosa no puede ser y no ser bajo el mismo aspecto).

También hay que citar, entre las nociones que nos da intuitiva, aunque confusamente, el primer contacto del espíritu con las cosas, las *nociones de causa,* o de "lo que produce algo"; *de sustancia* o de "lo que subsiste cuando se produce

un cambio": de *fin*, o de "el para qué una cosa es hecha". Lo mismo que la idea de ser, estas nociones dan lugar a ciertos principios universales: *principios de causalidad, de sustancia, de finalidad*.

La cuestión del valor de estas nociones y principios la trataremos en la Crítica del conocimiento.

142 3. **Problema de los universales.** — Este problema, que es un problema crítico, tiene también un aspecto psicológico, y por eso vamos a hablar aquí de él.

¿Qué valor tienen las ideas generales, o los universales (antiguo plural de universal)? La razón de plantear esta cuestión, es que parece que nada correspondiera a los universales en la realidad, en la que no existe la mesa en general, sino mesas determinadas, ni el hombre en general, sino tales hombres singulares.

a) El *nominalismo*. Unos (los *nominalistas*) pretenden *que los universales no existen ni en la realidad ni en el espíritu* y que son meras palabras (*nomina*). Esta opinión choca evidentemente con la evidencia que tenemos de pensar realmente algo mediante las ideas generales.

b) El *conceptualismo*. Otros (los *conceptualistas*) declaran que a *la idea general corresponde sin duda una realidad en el espíritu, pero no fuera de él*. A esta operación llamaba Aristóteles la "inducción".

c) *Realismo moderado*. La opinión conceptualista no se puede admitir en su forma absoluta, porque vemos muy claro que *a los universales corresponde algo en la realidad:* hay algo en la realidad que responde a la idea de hombre, de virtud, de bien, etc. Sólo que eso que corresponde a la idea general no existe en la realidad de la misma manera que en el espíritu, es decir en forma de universal (como erróneamente creyeron los *Realistas* o Reales), sino *bajo forma singular individual*. Por eso se dice que los universales son abstraídos de los singulares. Esta postrera opinión es a menudo llamada *realismo moderado*.

4. **Entendimiento agente y entendimiento paciente.**

a) *Exclusión del innatismo y del ontologismo*. El realismo moderado excluye a la vez el *innatismo*, según el cual las ideas existirían en la inteligencia, sea en acto, sea (según pensaba Descartes) virtualmente, antes de cualquier actividad

del espíritu, como una especie de tesoro inteligible del que la inteligencia no tendría sino echar mano, y el *ontologismo* (Malebranche y Rosmini), que enseña que la inteligencia saca sus ideas, no de las cosas, sino de la esencia divina (teoría de la visión en Dios).

Ni una ni otra de estas doctrinas puede ser admitida.

La experiencia demuestra, en efecto, que no tenemos ideas innatas, ni en acto, es decir del todo terminadas o perfectas, ya que *tenemos conciencia de ir elaborando poco a poco nuestras ideas mediante la experiencia,* ni virtualmente, ya que *la voluntad no basta para adquirirlas,* como sucedería si estuvieran virtualmente a disposición de la inteligencia.

En cuanto al ontologismo, sería dar por supuesto que vemos a Dios, pues las ideas en Dios no son otra cosa que el mismo Dios. Pero *es evidente que no vemos a Dios* y que no conocemos sino muy imperfectamente su naturaleza, según lo veremos en Teodicea, sino a partir de los efectos de su poder.

b) *La condición radical de la formación de las ideas.* Esta condición se realiza mediante el concurso de una facultad que Santo Tomás, con Aristóteles, designó con el nombre de intelecto o *entendimiento agente* (o activo). En efecto, las imágenes formadas en los sentidos por el conocimiento sensible no son capaces de obrar por sí mismas sobre la inteligencia, que es completamente inmaterial, porque están sometidas a las condiciones de la materia, en cuanto representan determinados objetos materiales. Que es lo que se significa cuando se dice que no son *inteligibles en acto,* es decir cognoscibles como tales por la inteligencia. *Para hacerse cognoscibles en acto, es preciso que las imágenes sean elevadas al nivel de inmaterialidad de la inteligencia, y por consiguiente despojades de sus condiciones sensibles,* singulares y concretas. Esta operación se realiza por una especie de iluminación de las imágenes sensibles, que es la función propia del intelecto agente y que constituye la abstracción intelectual.

c) *El conocimiento intelectual propiamente dicho.* El entendimiento agente es, pues, una facultad activa que opera a título de *condición* de la intelección. La inteligencia propiamente dicha (facultad pasiva) recibe el nombre de *entendimiento paciente,* en cuanto *recibe* las especies inteligibles formales por la actividad del entendimiento agente. *Estas especies inteligibles fecundan,* por decirlo así, a *la inteligencia, que puede en consecuencia producir el acto de intelección o acto del conocimiento intelectual.*

ART. IV. JUICIO, RACIOCINIO Y CREENCIA

1. Naturaleza del juicio.

143 a) *Originalidad del juicio.* El juicio, según queda dicho, realiza una síntesis. Mas esta síntesis no es el resultado, según lo afirma Condillac, de la presencia de dos sensaciones simultáneas a la conciencia; ni, como lo han pretendido los *asociacionistas* (Hume, Stuart Mill), de la simple asociación de diversas realidades en relación de contigüidad.

Estas teorías tienen el defecto de hacer del juicio un proceso de pasividad, siendo así que el *juicio resulta*, por el contrario, de *la aplicación activa del espíritu a la realidad* para captar y afirmar las relaciones de las cosas entre sí.

b) *El juicio, acto de percibir una relación.* Es cierto que muchos juicios se formulan espontáneamente. Mas esto importa poco, porque *lo que caracteriza el juicio es el acto de afirmar una relación entre ideas,* acto que no se encuentra ni en la yuxtaposición mecánica de las sensaciones, ni en la asociación espontánea de imágenes o de ideas.

2. Naturaleza del raciocinio. — Los filósofos que han pretendido reducir el juicio a una asociación mecánica de ideas han formulado idéntica tesis a propósito del raciocinio. Mas esta teoría es igualmente indefendible, pues el raciocinio auténtico es *consecuencia de la actividad intelectual y obra constructiva del espíritu.*

3. La creencia.

a) *Noción.* Juzgar *es afirmar* una relación, *dar su adhesión* a una relación percibida. Esta adhesión consciente es lo que llamamos *creencia.*

Este sentido técnico de la palabra creencia hay que distinguirlo de los *otros sentidos* que a menudo se da a la misma palabra. Empléasela, en efecto, para designar una *simple opinión probable* (creo que mañana hará buen tiempo); un juicio acerca de *verdades ciertas,* pero *no susceptibles de prueba experimental* (creencias morales: se cree en la justicia, en el progreso, en la primacía de lo espiritual, etc.); y en fin, *las verdades que descansan en el testimonio,* ya humano (historia), ya divino (creencias religiosas).

b) *Papel de la inteligencia y de la voluntad.* Es un hecho que la *creencia no depende de la inteligencia sola,* contra lo

que afirma Spinoza, salvo en los casos en que la evidencia es absoluta (caso del principio de identidad, por ejemplo), porque, en estos casos, ver y prestar adhesión son la misma cosa. Por lo demás, la afirmación o la negación están generalmente condicionadas, en mayor o menor grado, por las influencias que se originan en la sensibilidad o en la voluntad y se ejercen en la inteligencia.

La creencia tampoco depende de la voluntad sola, contra lo que afirma Descartes; la prueba la tenemos en que siempre invocamos, para justificar nuestras creencias, no nuestro puro querer, cosa que sería risible, sino motivos de orden intelectual o sensible.

La creencia depende a la vez de la inteligencia y de la voluntad, pero por distintas razones. El principal y más directo papel pertenece a la inteligencia que ve las relaciones y les da su asentimiento. A la voluntad corresponde otro *papel indirecto:* ella es la que mantiene o distrae la atención, la que aplica la inteligencia al objeto y rechaza las distracciones, y la que aleja los prejuicios y las pasiones. Acontece a menudo que se profesan tales o cuales doctrinas por no haber *querido* aplicar jamás la inteligencia al examen de las razones contrarias a esas doctrinas; o también porque esas doctrinas encuentran *la complicidad de nuestros sentimientos y de nuestros intereses.* Los sentimientos pueden ejercer tal influencia sobre el pensamiento que lleguen a orientar el razonamiento, no según las exigencias lógicas del objeto, sino según la conclusión elegida de antemano. ¡Tantas veces damos por demostrado aquello que queremos! La inteligencia abdica, en tal caso, de su prerrogativa esencial.

Art. V. LA EDUCACIÓN INTELECTUAL

144 "Vale más una cabeza bien construída que una cabeza bien llena", decía Montaigne, a propósito de la memoria. Es que el fin de la educación intelectual es ante todo la formación del juicio, es decir aprender a ver bien las cosas y sus verdaderas relaciones. Y esto tiene tanta mayor importancia, cuanto que *la educación intelectual se subordina a la educación moral, como un medio a un fin.* En efecto, no hay que separar nuestras diversas actividades dejándolas incomunicadas: formar el espíritu es una manera de formar la voluntad, afinando la conciencia, dándole mayores luces sobre sus deberes y ensanchando sus horizontes.

A. La concepción de las ideas.

La idea es abstracta y general. Hemos dicho antes lo mucho que cuesta a los espíritus jóvenes asimilarse las cosas abstractas. Vamos a tratar de nuevo sobre este punto y precisarlo.

1. La abstracción.

a) *Un buen método de formación intelectual quiere que en todo partamos de lo concreto:* el niño tiene, en efecto, gran antipatía por la abstracción, porque no la comprende y porque no representa para él más que palabras casi vacías de sentido.

b) *Las nociones generales, fin de la formación del espíritu.* No obstante, hay que salir de lo concreto y de lo singular, ya que lo que la educación pretende darnos son *nociones generales* y, por tanto, abstractas. Las lecciones de cosas deben ser una introducción a las lecciones de ideas; pues de lo contrario, de poco servirían para la cultura intelectual. Eso se conseguirá procediendo de una manera progresiva y teniendo cuidado de mantener siempre contacto con los hechos y las observaciones particulares en las que se fundan las ideas abstractas. Poco a poco se llega así *a acostumbrarse a pensar por ideas,* en vez de pensar por imágenes, y por tanto a ordenar los propios conocimientos de una manera lógica.

2. La generalización. — El niño generaliza con gran facilidad, pero a menudo a tontas y a locas, fundándose en semejanzas las más lejanas y fantásticas. Para el niño pequeñito, todos los hombres son "papá". A medida que avanza la edad, este instinto generalizador hácese más circunspecto, pero fácilmente sigue siendo precipitado y arbitrario, sin que la experiencia consiga corregir este defecto.

Las causas de estas indiscretas generalizaciones, en el niño, hay que buscarlas en lo limitado del vocabulario, y en la falta de reflexión y de conocimientos precisos. En el adulto, es muy feo defecto la irreflexión. Por eso hay que *aprender a reflexionar,* cosa menos común y menos fácil de lo que se cree, porque eso supone luchar, por un esfuerzo no fácil, contra la inclinación al menor esfuerzo y a la precipitación, y supone sobre todo que uno se guarda con cuidado de la tendencia a reducir las cosas que nos son menos familiares a los cuadros que no requieren esfuerzo por sernos habituales. ¡El pensamiento difícilmente se acomoda a las cosas prefabricadas! En

el orden práctico, que concierne a las cosas singulares, importa prestar atención a las diferencias de cosas y de personas y la más común fuente de error es tomar las realidades de la vida por esquemas que puede uno cambiar a discreción.

3. **El psitacismo.** — Las palabras traducen las ideas, y, como acabamos de ver, les comunican rigidez y estabilidad. La palabra es indispensable, pero tiene sus peligros: peligros de los que todos somos más o menos víctimas cuando hablamos sin pensar echando mano de fórmulas o frases hechas cuyo sentido apenas entendemos, y palabras altisonantes, Libertad, Justicia, Tolerancia, etc., que sirven para disimular la vacuedad de las ideas. Nunca desconfiaremos bastante de esta *tendencia a contentarnos con palabras sin fijarnos en las ideas*. También hay que tener cuidado de combatir la natural propensión al psitacismo, procurando *definir el sentido de las palabras* que empleamos, evitar servirnos de palabras cuyo sentido ignoramos, y descartar los vocablos sonoros que disimulan la vaguedad de las ideas y son la mejor señal de un pensamiento pobre y sin contenido.

B. El juicio.

145 Formar el juicio: he ahí lo esencial en la educación intelectual.

1. **¿Hay que cultivar el juicio?** — Se ha querido a veces negar esto, diciendo que "el buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo" (Descartes); y un moralista pretende que "si todo el mundo se queja de su memoria, nadie se queja de su juicio". Este postrer argumento carece evidentemente de valor, porque el amor propio bastaría disuadirnos de proclamar nuestra falta de juicio, y, por lo demás, los que más faltos están de esa facultad son los que se creen mejor dotados de ella.

La verdad es que *los hombres están muy desigualmente dotados en cuanto al juicio,* y aun parecería que hay algunos con el juicio naturalmente torcido. Lo que nos indica que el cultivo del juicio es necesario. ¿Pero cómo proceder?

2. **¿Cómo cultivar el juicio?**

a) *Espíritu de discernimiento.* Formar el juicio equivale a formar el "espíritu de crítica", o *espíritu de discernimiento,*

a fin de llegar a reemplazar las creencias espontáneas e irreflexivas por otras fundadas en razones claras y fuertes. La confianza nos es natural; y la disposición, tan fuerte en el niño, a creer en las afirmaciones ajenas o a adoptar pasivamente las maneras de pensar y de sentir de la sociedad en que vivimos, persiste en la mayor parte de los hombres a pesar de las más graves desilusiones. La credulidad no es esencial, por ser seres sociales. Pero puede encerrar sus peligros y debe ser constantemente temperada por el espíritu crítico, que debemos formar o afinar.

b) *Instrumentos del espíritu crítico.* A decir verdad, no existe método especial para formar el espíritu critico. Todo debe, en la educación, contribuir a ello: *el estudio de la gramática y de las lenguas,* el de las *letras y las ciencias,* y ante todo el *estudio de la filosofía.* Todo nos debe servir para adquirir el gusto de la prudencia en la afirmación, de la precisión en las ideas, de la modestia, de la fineza y de la penetración: cualidades todas que determinan la rectitud del juicio.

La vida social debe contribuir también a lo mismo. Si por un lado nos impone un conformismo peligroso para el espíritu crítico, implica por otra parte *una constante confrontación de nuestros pensamientos y nuestros sentimientos con los de los demás,* y, por lo mismo, la necesidad de esforzarnos por apoyar nuestras aserciones y creencias en razones precisas y claras, a fin de convencer a los demás y responder a sus dificultades. De lo que se sigue, para los espíritus activos, una constante rectificación de sus juicios espontáneos, un enriquecimiento y una profundización de sus creencias reflexivas.

C. El razonamiento.

146 **1. Razonamiento y razón.** — El razonamiento no es la razón, y *hay muchos razonamientos que son un insulto a la razón,* sin dejar de encerrar en sí mismos una lógica inatacable. Los locos, como todo el mundo sabe, son a menudo grandes lógicos: lo malo es que las premisas de sus razonamientos son absurdas.

Muchos hombres se les parecen no poco, razonando sin cesar acerca de nociones incompletamente formadas, sin preocuparse por comparar con la experiencia sus imprudentes deducciones. Los utopistas a lo Rousseau entran en esa categoría, y muchos espíritus revolucionarios no fueron, si así podemos decir, otra cosa que maniáticos del razonamiento en el vacío y contra

sentido. En la vida corriente, nada más frecuente que tales razonadores improvisados.

2. Espíritu de geometría y espíritu de finura. — El razonamiento no vale nada por sí mismo. La aptitud lógica, el rigor en el encadenamiento de las ideas son cualidades preciosas, con tal que a eso se añada el *buen sentido, la atención a la experiencia, la previsión de las excepciones, el vivo sentimiento de la complejidad de la realidad*, que hacen que no tratemos las cosas de la vida con la rigidez normal en las matemáticas. Esto es lo que Pascal quiso dar a entender cuando recomendaba que siempre fueran juntos el espíritu de geometría y el espíritu de finura.

CAPITULO II

LA ACTIVIDAD VOLUNTARIA

147 Todos los capítulos precedentes se referían a los diversos modos de actividad psicológica: que hayamos tratado de conocimiento sensible o intelectual, de instintos o de inclinaciones, siempre nos hemos referido a manifestaciones de dinamismo. No obstante, la palabra "actividad" se puede entender en un sentido más restringido, para designar el movimiento exterior, o *el conjunto de movimientos externos exigidos por la vida de relación*. Estos movimientos ejecútanse mediante ciertos mecanismos neuromusculares. Pero son dirigidos, desde dentro, por una facultad que, en cierto modo, los tiene a su disposición y los emplea para los diversos fines del viviente. Esta actividad, llamada *apetito racional* cuando se ejerce en dependencia de la razón, es lo que ahora vamos a estudiar en su principio, que es la *voluntad*, y en su propiedad esencial, que es la *libertad*.

Art. I. LA VOLUNTAD

1. Naturaleza de la voluntad

La voluntad es el principio más alto de la actividad humana. Opónese al instinto como una actividad reflexiva a otra inconsciente y fatal. Por ella es el hombre "padre de sus actos".

Podemos definir la voluntad como *la facultad de apetecer el bien conocido por la razón*. La voluntad es pues:

1. **Un principio de actividad inteligente**, en cuanto conoce el *fin* al cual tiende, los *medios* de tender a él y las *consecuencias* que de ahí resultan.

2. Un principio de actividad libre, capaz de determinar ella misma y por si misma, mediante la *elección* que opera entre los diversos bienes que le propone la razón.

3. Un principio de actividad ordenada al bien, el cual es de esa manera el objeto propio de la voluntad. El hombre no pueda querer otra cosa que el bien: con relación a este objeto, la voluntad no es libre, y *todo lo que apetecemos, no podemos apetecerlo sino bajo el aspecto del bien*. La libertad nace, como lo diremos más adelante, de la elección que el hombre debe operar entre los diferentes bienes que se le ofrecen.

2. Análisis del acto voluntario

1. Las tres fases del acto voluntario. — Sucede con el acto de la voluntad como con el de la memoria: parece ser simple, pero es compuesto. Puédense distinguir tres fases en un acto voluntario. Estas fases no siempre son fáciles de determinar: en algunos actos casi instantáneos, confúndese en cierto modo una con otra. Mas cuando se trata, por ejemplo, de una decisión grave que hay que tomar, los diferentes momentos del acto voluntario aparecen claramente *distintos*. Estos son: la *deliberación*, la *decisión* y la *ejecución*.

a) *La deliberación*. Es un momento de indecisión y de hesitación, durante el cual el espíritu examina bajo sus diversos aspectos el problema en cuestión, concibe las alternativas que se presentan y las razones por y contra de cada una de ellas, para concluir en fin: "Tal es la decisión que debo tomar." Mas no siempre se realiza esa decisión; a menudo, ciertas voluntades débiles deticnense en ese juicio preparatorio, sin resolverse a pasar adelante.

b) *La decisión*. Redúcese en su totalidad al "quiero" que cierra definitivamente la deliberación, con la elección de uno de los términos de la alternativa completada por la deliberación, de manera que las otras queden por lo mismo eliminadas.

c) *La ejecución*. Consiste en realizar la elección y el "quiero" de la decisión. Esta fase es en cierto modo exterior al acto voluntario, ya que puede faltar (por ejemplo, cuando la realización es imposible) sin que su ausencia quite nada al acto voluntario. Este va, pues, concentrado formalmente en la decisión.

2. Parte de la voluntad en las diferentes fases.

a) *En la deliberación*. Colocadas ante una alternativa, las tendencias son atraídas instintivamente por uno de los términos con detrimento de los otros. La voluntad debe intervenir aquí a fin de *mantener el equilibrio* que permita a la reflexión obrar con toda independencia. Los impulsivos carecen de esta voluntad de inhibición, cuyo objeto es poner un freno al empuje de las tendencias instintivas.

La voluntad interviene, pues, en esta fase para sustituir la atención espontánea que despiertan ciertas alternativas en perjuicio de las otras, con la atención *reflexiva* que conduce metódicamente el examen, sin dejarse distraer de su objeto.

b) *En la decisión*. En ella, según lo hemos visto ya, todo pertenece a la voluntad. Mas todavía es necesario que haya verdadera decisión. Muy a menudo, no existe sino apariencia de decisión; que es lo que sucede siempre que un término de la alternativa es preferido por el juego del automatismo psicológico. En tal caso, entre todos los motivos que se presentan, el más fuerte es el que vence, sin que el sujeto haya contribuido por un acto verdaderamente reflexivo a la elección que anula la primera indeterminación.

Para que haya volición, es preciso, pues, que un *acto positivo y reflexivo* ponga fin a la deliberación.

c) *En la ejecución*. La voluntad no tiene que intervenir aquí sino para *poner en movimiento a las facultades ejecutoras* y mantenerlas en actividad. Debe renovar a menudo la decisión inicial, y rechazar cualquier retorno ofensivo de las tendencias instintivas que le arrastrarían en sentido contrario.

3. Enfermedad de la voluntad

148 Una voluntad sana y enérgica exige que, en la deliberación, sea uno dueño de sí, y capaz de tomar un partido y ejecutar lo resuelto. La falta de reflexión, la falta de decisión y la falta de energía en la ejecución son otros tantos defectos de la voluntad. Cuando estos defectos se van acentuando, llegan a ser verdaderas enfermedades, que los psicólogos llaman *abulias*, o ausencia de voluntad. Podemos, pues distinguir una *patología de la liberación*, una *patología de la decisión* y una *patología de la ejecución*.

1. Patología de la deliberación.

a) *Abulias de los impulsivos.* Es el caso de aquellos en quienes la voluntad no llega a hacer posible la deliberación: sufren pasivamente sus impulsos, y puédese decir de ellos que no actúan sino que son actuados.

b) *Abulia de los intelectuales.* Es el caso de aquellos que deliberan indefinidamente, sin pasar jamás a la decisión; plantéanse sin cesar los mismos problemas y no pueden resolverse a terminar la discusión. Para estos tales nunca se cierra la deliberación.

2. Patología de la volición. — Algunos, por el contrario, son capaces de concluir la deliberación y de formular un juicio práctico. Mas el paso al acto de decisión les es imposible; saben lo que deben hacer, pero no se deciden a quererlo hacer. O bien esperan a que las circunstancias decidan en vez de ellos: es la *abulia de los veleidosos.*

3. Patología de la ejecución.

a) *Abulia de los débiles.* Es el caso de aquellos que deciden, y aun a veces con energía, pero abandonan la ejecución; no cesan de volver a su decisión y lo hacen con tanta mayor energía cuanto que la ejecutan menos. Si comienzan a obrar, a la primera dificultad ceden, y aun a veces provocan esta dificultad que les dispensará de llegar al fin de su querer.

b) *Abulia de los obsesos.* Es el caso de aquellos que están sometidos a la acción de una idea fija. Cuando esta enfermedad es en forma benigna, a los obsesos podemos tomarlos por voluntarios. Pero, muy al contrario, la voluntad está en ellos ausente, porque la voluntad consiste en ser dueños de nuestras elecciones, es decir, en definitiva, dueños de nosotros mismos; mas los obsesos son mandados y dirigidos por su idea fija.

c) *La terquedad.* Este caso podemos considerarlo vecino de la obsesión: los porfiados son aquellos a quienes nadie puede hacerse apearse de sus ideas o de sus caprichos. Es éste sin duda un caso de obsesión, y *la terquedad es más bien impotencia de voluntad que voluntad verdadera,* pues proviene, en efecto, de una enfermiza exaltación de los instintos de afirmación de sí y de contradicción de los demás; y estos instintos dominan la voluntad en vez de ser la voluntad la que domine a los instintos.

4. Educación de la voluntad

A. La educación de la voluntad.

149 Lo que hace al hombre, lo que le da su más alto valor moral y su verdadera dignidad, no es la importancia de sus conocimientos: la ciencia no vale sino por el empleo que de ella se hace; y un moralista ha dicho con mucha razón: "Ciencia sin conciencia no es sino la ruina del alma"; y Bossuet escribe: "¡Maldita la ciencia que no sirve para amar!" Lo que hace al hombre es la rectitud de su voluntad y su sumisión a los principios del deber. Es decir que la formación de la voluntad es uno de los fines esenciales de la educación.

Esta formación puede practicarse directa o indirectamente.

1. **Educación indirecta.** — La naturaleza humana es una, y todas sus actividades están relacionadas mutuamente: lo que perfecciona a la una, por necesidad se refleja sobre las otras. Por eso no hay por qué extrañarse de que la voluntad se beneficie de la educación física y de la educación intelectual.

a) *La educación física* puede ser a veces una gran ayuda. El sentido común lo reconoce cuando dice del hombre de voluntad que tiene "nervio". Es que los ejercicio físicos exigen un despliegue de energía y contribuyen eficazmente a crear estas cualidades de aguante, de fortaleza y de audacia que son otras tantas manifestaciones de voluntad.

b) *La educación intelectual*, como a menudo lo hemos ido demostrando, es de muy gran importancia para la formación de la voluntad. La decisión, que es el acto de voluntad por excelencia, exige claridad y prontitud en el pensamiento, y la acción será siempre tanto más enérgicamente realizada, cuanto mejor preparada haya sido por una recta razón y un juicio seguro. El hombre de voluntad es aquel que quiere, pero también aquel que ve, el que mide con precisión el alcance de sus actos y sus consecuencias.

Por otra parte, las convicciones intelectuales profundas hacen normalmente las voluntades fuertes. Las ideas tienden por sí mismas a realizarse, y la fe sincera y ardiente alimenta la acción con su llama. Al origen de todo lo que se hace de grande y de hermoso aquí abajo, hay siempre una poderosa pasión intelectual; y Pascal tiene razón de decir: "Nada grande se hace cuando falta la pasión."

2. Educación directa. — Esta educación la debemos aceptar y a ella debemos colaborar a todo lo largo de nuestra formación moral. Por eso hay que comprender bien aquí el papel del educador. Se ha de guardar éste de dos excesos: de ceder a los caprichos de aquel a quien quiere formar, y de exigir de él una obediencia pasiva.

a) *El capricho.* Es un hecho de experiencia que nada perjudica tanto al niño como la debilidad de los padres y maestros ante sus caprichos. *El capricho no es, en efecto, sino un impulso instintivo* al que el niño no sabe o no quiere oponerse. Si se cede siempre a sus fantasias, enséñasele a dejarse llevar por ellas en vez de enseñarle a dominarlas; y además piérdese toda autoridad sobre él.

Mas el capricho no es sólo privativo del niño. Existe en todas las edades y es señal de una voluntad débil. Un hombre enérgico controla su natural impulsividad, porque sabe que la verdadera libertad se conquista así: puede uno, en efecto, bajo las apariencias de hombre libre, ser juguete del determinismo interior de las imágenes.

b) *La obediencia pasiva,* por otra parte, está lejos de ser un ideal ni para los otros, ni para si mismo, salvo en ciertos casos patológicos. La voluntad no se forma así, porque reclama siempre, como lo hemos visto, la razón. Es esencialmente una actividad racional, y *no se quiere de verdad sino lo que se conoce o comprende bien.* Hay que aprender a obedecer, no tanto al que manda, sino a las razones de las que es intérprete. También conviene, en general, dedicarse a comprender los motivos de las órdenes que se reciben, a fin de que la obediencia no sea simple manifestación de pasividad (que es lo contrario de la voluntad), sino, por el contrario, un despliegue de actividad inteligente y personal. De este modo, la ejecución de la orden recibida conviértese en acto propio de la voluntad del que obedece.

c) *El hábito de la voluntad.* Puede ser útil a veces imponerse a si mismo ciertos *actos* o *tareas dificiles,* a fin de fortalecer la voluntad. Esta es susceptible de hábitos, como las demás facultades, y adquiere por el ejercicio facilidad y vigor.

Art. II. LA LIBERTAD

150 La voluntad, como queda dicho, quiere necesariamente el bien. Pero de hecho el bien que se nos ofrece es múltiple y

tiene muy diversos grados; entre esos bienes de valor tan desigual debemos elegir, y *elegir es ser libres.*

1. Naturaleza de la libertad

La palabra *libertad* empléase en diversos sentidos que hay que saber distinguir.

1. Diversas libertades. — En general, ser libres significa: *poder hacer o dejar de hacer una cosa.* En este sentido, uno es libre cuando puede hacer lo que quiere, es decir cuando se puede obrar sin obligación y sin obstáculo. Desde este punto de vista, existen tantas libertades como formas de actividades. Y así tenemos:

a) *La libertad física,* cuando nuestra actividad física puede ejercerse sin ser forzada ni impedida.

b) *La libertad civil,* cuando las leyes de la sociedad garantizan nuestra libertad de acción, en ciertas condiciones determinadas por las necesidades del orden social.

c) *La libertad política,* cuando estamos asociados al gobierno del Estado.

Estas diversas clases de libertades no son sino *libertades externas.* La libertad psicológica, de que tratamos aquí, es otra cosa: no es la libertad de "poder hacer", como las precedentes, sino la libertad de "querer", y se la designa a menudo con el nombre de *libre albedrío.*

2. El libre albedrío. — El libre albedrío no es una facultad distinta de la voluntad, sino un atributo de la voluntad.

Defíneselo: *el poder que tiene la voluntad de determinarse por sí misma a obrar o no obrar, sin ser obligada a ello por ninguna fuerza, ni externa ni interna.*

2. Pruebas de la libertad psicológica

151 Que el hombre esté dotado de libre arbitrio o libertad psicológica podemos demostrarlo recurriendo al testimonio de la conciencia (prueba directa); por la consideración de ciertos hechos morales y sociales (prueba indirecta); y en fin, por un argumento metafísico.

1. Prueba por la conciencia. — Esta prueba resulta del análisis que hemos hecho del acto voluntario, en el que la conciencia experimenta directamente la libertad del querer. Volvamos a este análisis, colocándonos en el punto de vista de la libertad.

a) *La deliberación*. Tenemos conciencia, antes de obrar, de no ser simples espectadores del conflicto interior de los móviles y de los motivos que nos solicitan y de las tendencias instintivas que nos empujan, ya que intervenimos para imponerles silencio. Así tenemos conciencia de dominarlos, lo mismo que de dirigir nuestra atención a voluntad sobre tal alternativa con exclusión de las otras, de prolongar y de limitar arbitrariamente nuestro examen.

b) *La decisión*. En el momento mismo en que tomamos la decisión, nuestra conciencia atestigua que podríamos tomar el partido contrario al elegido. Y en tal caso nos reconocemos verdaderamente como causa única e independiente del partido que tomamos.

c) *La ejecución*. Durante la ejecución, tengo conciencia de poder a discreción volver atrás, anular la decisión tomada, repetir la deliberación, o bien abandonar pura y simplemente la ejecución.

Y este testimonio de la conciencia es tan claro y tan categórico que nada nos permite dudar de él: en ese hecho capto directamente, en su misma realidad, el hecho de mi libertad interior.

2. Objeción sacada de la ignorancia de las causas. — Algunos filósofos que niegan el libre albedrío han querido negar el testimonio de la conciencia.

a) *La objeción*. Formúlase así: el testimonio de la conciencia se basa en una ilusión, y nuestra conciencia de libertad sólo se debe a la ignorancia en que estamos, en el momento de obrar, de los motivos que nos determinan a ello. "La aguja imantada a la que la fuerza magnética vuelve hacia el norte, o la veleta empujada por el viento, si tuvieran conciencia de sus movimientos sin conocer la razón de ellos, se sentirían orgullosas atribuyéndose la iniciativa" (Bayle).

b) *Respuesta*. Esta objeción carece de valor, porque si, en rigor, puede acaso aplicarse a la actividad de los impulsivos, no tiene fundamento al querer explicar la acción refleja. Esta, en efecto, implica, no la ignorancia de las causas que llevan a la acción, sino al contrario el conocimiento de esas causas, ya que la deliberación no es otra cosa que el examen metódico de esas causas. *Uno se conoce tanto más libre cuanto mejor conoce la causa por la cual obra*, y el hombre de voluntad no se decidirá a obrar antes de haber adquirido plena conciencia

de los motivos que lo solicitan, para pedirles sus títulos, juzgarlos y elegir, no el más fuerte, sino el mejor.

3. **Prueba moral.** — El argumento fundado en la conciencia moral, lo mismo que el fundado en la conciencia social, es un argumento indirecto, en el sentido que concluye a la existencia de la libertad apoyándose en ciertos datos morales, a saber: la obligación y la responsabilidad.

a) *La obligación.* Todos nos sentimos obligados a cumplir ciertos actos y a abstenernos de algunos otros. Ahora bien este sentimiento de obligación supone la libertad, pues de lo contrario es completamente ininteligible. Si nos reconocemos obligados a practicar la justicia, es que nos sentimos libres de practicarla o no. En cambio, nunca nos sentiremos obligados a digerir, porque en eso no somos libres.

b) *El sentimiento de la responsabilidad* deriva del sentimiento de la obligación moral. Nosotros no podemos tener conciencia de ser responsables de nuestros actos, es decir de tener que responder de ellos, sino porque estos actos son obra de nuestra libertad, y en la medida en que lo son. Suprimid la libertad y la responsabilidad desaparece.

4. **Prueba por la conciencia social.** — Las *sanciones* empleadas en la vida social (recompensa o castigo) no tienen sentido si la libertad no existe. Ellas suponen que los hombres se reconocen libres y responsables de sus actos. Por eso mismo, no se castiga a los dementes que cometen actos prohibidos: por falta de razón, y por ende de libertad, sus actos no les son imputables.

Por otra parte, el uso continuo de los *contratos*, por lo que los hombres se obligan recíprocamente, implica igualmente la creencia en el libre albedrío. Nadie puede, en efecto, comprometerse a realizar tales o cuales actos sino en la medida en que se cree en la libre determinación.

5. **Prueba metafísica.** — Esta prueba es la más sólida y profunda de todas, porque da la razón del libre albedrío, demostrando ser una *consecuencia necesaria* (o una propiedad) *de la razón.*

a) *El argumento.* Sabemos ya que la voluntad es una facultad racional que tiene por objeto el bien, conocido por la razón en *forma universal,* es decir el bien en general, tanto que no podemos desear o querer cosa alguna sino bajo ese aspecto de bien. Pues bien, como las cosas que de hecho po-

demos desear y querer no son sino ciertos aspectos del bien, es decir *ciertos bienes limitados y parciales*, y no el bien absoluto y total, *la voluntad no está determinada necesariamente por ninguno de ellos, es decir, que es libre*. De esta indeterminación del querer nace el libre albedrío.

b) *Objeción del determinismo psicológico*. Una objeción general contra la libertad consiste en decir que ésta *produciría actos sin antecedentes, es decir no determinados* y por consiguiente sin razón de ser, lo cual es ininteligible.

Esta objeción parte de un equívoco. El acto libre no tiene antecedente que obre a la manera de una causa *física*, a la que su naturaleza y condiciones externas determinen *necesariamente* a un efecto siempre idéntico (58). La verdad es que tiene un antecedente, que es la voluntad, causa de naturaleza muy especial, a la cual ni su naturaleza ni las condiciones externas determinan necesariamente a tal o cual efecto particular, sino que puede determinarse por sí misma, a la luz de la razón, hacia uno u otro de esos efectos (89). *El acto libre tiene, pues, un antecedente, pero un antecedente de una naturaleza particular*. Este antecedente es el que hace inteligible al acto libre, colocándolo en su lugar en una serie ordenada de fenómenos.

TERCERA PARTE

EL SUJETO PSICOLÓGICO

152 Todo lo que hasta aquí llevamos estudiado no son sino fenómenos, propiedades, cualidades y diversas actividades. Ahora vamos a considerar al *sujeto* de estos fenómenos psicológicos. Porque es muy evidente que todos suponen un sujeto del cual proceden y al cual manifiestan empíricamente: propiamente hablando, la *imaginación o los instintos, la inteligencia o la voluntad, no son sino los instrumentos o medios por los que un sujeto, hombre o animal, obra en conformidad con su naturaleza*. No es la inteligencia la que piensa, ni la voluntad la que quiere, sino que el hombre piensa por la inteligencia y quiere por la voluntad.

Vamos, pues, a considerar al sujeto de la vida psicológica. Este sujeto lo conocemos en primer lugar como un yo físico y moral (*sujeto empírico*), que está constituído, *objetivamente*, por el conjunto de fenómenos orgánicos, fisiológicos y psicológicos que comprendo como míos; y *subjetivamente* por la conciencia de existir como principio y sujeto de esos fenómenos, es decir por la conciencia de que son *míos*. Por ese camino, el yo, en el hombre hácese sujeto. Pero la psicología no puede limitarse a la descripción de este yo empírico y de sus condiciones. Queda por investigar cuál es la *naturaleza* de este sujeto y cuáles son sus relaciones con los mecanismos orgánicos y fisiológicos por los que ejerce sus actividades. Trátase, pues, de definir al *sujeto metafísico* de la vida psicológica, es decir al alma humana.

CAPÍTULO I

EL SUJETO EMPÍRICO

Art. I. "MIS" FENÓMENOS Y EL "YO"

1. Análisis descriptivo

153 **1. Distinción entre el "conjunto de fenómenos" y el "yo".** — Esta distinción que la psicología elabora, nos la proporciona el sentido común. Cuando decimos: "Me siento distinto de lo que era ayer", oponemos un "yo" que no ha cambiado a un conjunto de fenómenos en mí que ha sufrido una evolución. Ese *conjunto de fenómenos* forma *el contenido de la conciencia:* funciones, imágenes, ideas, sentimientos, percepciones, tendencias, emociones, recuerdos, etc. A la base de todos esos fenómenos está el *"yo" sujeto*.

2. Caracteres del "yo". — Estos caracteres los hemos de considerar con gran cuidado, pues ya veremos las conclusiones que de ellos hemos de sacar desde el punto de vista de la naturaleza del alma. Esos caracteres son:

a) *La unidad*. Nuestra vida interior puede estar y está, de hecho, en perpetuo movimiento y cambio. No obstante, todos sus estados, extraordinariamente movibles y fugitivos, unificante en el "yo", que es su centro de convergencia y la más clara señal de la personalidad.

b) *La identidad*. Cualesquiera que sean los constantes cambios de nuestra vida interior, de nuestros fenómenos, nosotros nos reconocemos siempre idénticos a nosotros mismos, y, desde la niñez hasta la vejez, siempre los mismos, es decir que todos nuestros estados de conciencia los atribuímos al mismo yo, invariable en cierto modo en medio del variante flujo de nues'ra vida psiquica.

c) *La actividad*. El "yo" lo contemplamos además como la fuente de todos nuestros estados interiores. De él sentimos

que proceden nuestros pensamientos, nuestro querer, nuestras acciones; tanto que sobre este invencible sentimiento fundamos nuestra idea de responsabilidad, mientras que, cuando la actividad se hace automática e inconsciente, el sentimiento del "yo" se atenúa hasta el punto de no significar sino una confusa conciencia de espontaneidad vital. *Igualmente, en la actividad voluntaria culmina el sentimiento de autonomía y de responsabilidad, señal decisiva de la personalidad.*

3. **La persona humana.** — El "yo" significa, pues, *la toma de posesión de todos esos estados internos.* Estos, de simples objetos sentidos que deben ser para la conciencia sensible del animal, conviértense en el hombre, y tanto más cuanto éste es más dueño de sí por la razón y la voluntad, en un "sí" y "para sí", es decir en una *persona*, con los caracteres de unidad y de identidad, de razón y de autonomía que la definen.

154 4. **La síntesis psíquica.** — En la medida en que la voluntad domina el curso de la vida psicológica, más aparece ésta como un *todo unificado*. Esta síntesis, que está sólo preformada en el organismo físico, es, pues, una conquista sobre la natural anarquía de las tendencias, conquista debida al juego de factores orgánicos, psicológicos y sociales.

a) *Factores orgánicos.* La *unidad funcional del sistema nervioso es la que proporciona la primera base a la unidad de la conciencia.* Pero es claro que no se trata aquí sino de una *condición* de la personalidad. Por importantes que sean (sabido es hasta qué punto influyen en el sistema afectivo y mental las lesiones orgánicas, las secreciones internas y el estado físico general), los factores orgánicos no pueden explicar la autonomía del sujeto psicológico.

b) *Factores psicológicos.* Psicológicamente, la personalidad es una síntesis de todas las funciones psíquicas; es una especie de *organismo inmaterial*, controlado y dirigido por la *razón*, unificada en el tiempo por la memoria y cuya autonomía es efecto de la *voluntad* libre.

Si la personalidad no se nos da toda hecha desde el principio, esto no es sólo porque sus condiciones orgánicas no están todavía plenamente realizadas, sino también porque es natural que sea una *conquista progresiva*. La experiencia nos enseña bastante las vicisitudes por que pasa esta difícil conquista, que por lo demás nunca está terminada y sí siempre

más o menos amenazadas por una falla del imperio que la voluntad ejerce sobre los impulsos irracionales del instinto.

c) *Factores sociales*. Durkheim y los sociólogos han atribuído a la influencia de la sociedad el papel esencial en la formación de la personalidad. Para ellos, la personalidad es un producto de la sociedad. Pero esto es un error. Es cierto que el *factor social tiene un cometido importante en el desenvolvimiento de la personalidad, pero no la constituyen*. La sociedad nos ayuda mucho a dominar y ordenar los elementos psicológicos, favorece la identidad personal, que toda la vida social supone y exige, pero, a pesar de todo, no desempeña en este terreno el principal papel. Este pertenece al progreso de la razón y del dominio de sí mismo, al que la sociedad favorece, pero no produce; cosa que viene a decir que la *síntesis psíquica no es construída de afuera, sino de adentro*.

2. Teorías de la personalidad

155 Vamos a examinar aquí los caracteres que definen el "yo", es decir la personalidad. Dos son las teorías que encontramos. Los unos, que se llaman *fenomenistas*, quieren explicar la personalidad únicamente por los fenómenos que constituyen el yo. Los otros, llamados *sustancialistas*, sostienen que la personalidad no puede explicarse sino por un sujeto de atribución de todos esos fenómenos.

1. **Teorías fenomenistas.** — Estas teorías fueron defendidas, en el siglo XVII, por Locke, Condillac, Berkeley, Hume y Kant, y en el siglo XIX por Taine.

a) *Argumentos fenomenistas*. Estos argumentos consisten, por una parte, en criticar la idea de sustancia, que reducen a un sustrato inerte e inmutable; y por otro lado en querer explicar la experiencia del "yo-sujeto" tanto por la asociación (la sustancialidad del yo sería un resultado, según Hume, de la memoria), o bien por una función de apercepción que, según Kant, reuniría bajo un mismo concepto (el del "yo") los diversos y múltiples estados de la conciencia.

b) *Discusión*. Ninguno de estos argumentos es válido. Por una parte, en efecto, la idea de sujeto o de sustancia no puede reducirse a la de un substrato inerte bajo el cambio. En realidad, *el sujeto forma con sus cualidades un solo ser concreto, de tal modo que el sujeto cambia constantemente, según el curso de los fenómenos que le afectan*. La permanencia sólo pertenece a su esencia, y no a su realidad concreta. En cam-

bio el yo-colección de Hume y el yo-serie de Taine son totalmente ininteligibles: jamás se podrá explicar así la experiencia del "yo", es decir, la experiencia de un ser que se conoce como una unidad idéntica a sí misma a través de la duración.

Por otra parte, Kant tampoco explica nada cuando afirma que los estados de conciencia toman la forma del "yo" porque son percibidos como constituyendo una unidad, que él llama "unidad formal". En efecto, como hace falta un sujeto que dé cuenta de esta percepción, síguese que es *el sujeto el que explica lo que debería explicarlo a él.* El argumento de Kant es, pues, una pura y simple petición de principio.

2. **El punto de vista sustancialista.** — No queda otra explicación posible de la experiencia y de los caracteres del "yo" que la existencia de un sujeto substancial.

a) *Fundamento de la unidad y de la identidad del yo.* La unidad y la identidad del yo no pueden comprenderse sino por la realidad de un sujeto individual, es decir *que esté sometido al cambio y que a la vez dure mientras cambia.*

La autonomía del "yo", a su vez, encuentra en la individualidad su condición necesaria (pero no suficiente), porque *únicamente un individuo* (y no una colonia o una serie) *puede ser una persona,* es decir un ser inteligente y libre, dueño de sí mismo.

b) *La intuición del yo.* El sujeto que somos cada uno de nosotros es para nosotros una verdadera experiencia. *Hay una intuición del yo-sujeto que es coexistensiva a toda nuestra vida psicológica.* Esta conciencia de sí mismo es *habitual:* para que se haga *actual,* es preciso un acto de reflexión sobre sí. Pero, aun cuando es actual, *el sujeto no se aprehende sino en sus actos y por sus actos;* y además, esta intuición de sí no nos da inmediatamente la *naturaleza* del sujeto que somos nosotros. Para conocer esta naturaleza, hay que hacer uso del razonamiento, partiendo de la experiencia psicológica que nos da, sin justificarla metafísicamente, la realidad a la vez compleja y una de un yo físico y psíquico.

Art. II. EL CARACTER

1. **Noción del carácter.**

56 a) *Carácter y personalidad.* La palabra carácter, bajo el punto de vista moral, casi es sinónimo de *personalidad:* lo que nos distingue moralmente de los otros es lo que nos da nuestra

fisonomía propia. En este sentido, cada uno tiene su carácter.

b) *Carácter y voluntad.* Mas no por eso tienen todos "carácter". *Tener carácter* significa, no tanto poseer un conjunto de cualidades (o de defectos), por las que nos distingamos de los demás, cuanto estar dotados de *una voluntad firme y constante.*

El problema de la educación moral consiste, pues, en obrar sobre *el* carácter a fin de dar o adquirir precisamente carácter.

2. Elementos del carácter. — Podemos determinar un carácter por sus elementos fisiológicos y psicológicos,

a) *Elementos fisiológicos.* Estos elementos forman el *temperamento* o "personalidad fisiológica". Los antiguos distinguían cuatro temperamentos fundamentales: *linfático, sanguíneo, bilioso y nervioso.* División evidentemente demasiado rígida para ser aplicada sin distingos a lo real: de hecho, la personalidad fisiológica participa de los diversos temperamentos y además la base de esta división parece bastante arbitraria

Sea como fuere, a la base del carácter hay siempre cierta complexión fisiológica que el educador no puede echar en olvido; y a veces la formación del carácter habrá de comenzar por un tratamiento médico.

b) *Elementos psicológicos.* Estos elementos pueden estar distribuidos según el predominio de una u otra de nuestras facultades.

La sensibilidad es el elemento más característico; lo que mejor nos individualiza son nuestros gustos, nuestras inclinaciones, nuestra emotividad y nuestros impulsos. Al conjunto de todas estas cosas desígnasele con el nombre de *natural* y es difícil echarlo de sí.

La inteligencia sólo desempeña un papel secundario en el discernimiento del carácter. Es, en efecto, una cosa bastante impersonal. Sin duda que hay que distinguir diversos tipos de inteligencias: inteligencias abstractas, inteligencias concretas, etc.; de donde resultan tendencias y gustos que nos diferencian a unos de otros. Mas al lado de lo "natural", estas diferencias no son muy sensibles, y de hecho generalmente se las deja de lado.

La voluntad, en cambio, juega un papel considerable, porque ella es, si bien se mira, la que hace la personalidad de cada uno de nosotros. Esto es tan cierto que el lenguaje corriente define el carácter por la voluntad, y así habla de "hombres de carácter", es decir de hombres que saben ser en

todo ellos mismos, y cuyos actos llevan su propia marca. Así, el carácter podrá ser definido por las tendencias instintivas, por la naturaleza de la inteligencia y por el grado de voluntad.

2. ¿Es posible formar el carácter?

a) *Teoría de inmutabilidad del carácter.* Algunos psicólogos han pretendido que el carácter es inmutable, y el sentido común parece darles razón, cuando dice, por ejemplo: "Cada uno es como es, y es inútil querer cambiarlo."

b) *El carácter puede ser modificado y corregido.* En este terreno, las teorías no valen gran cosa. Los hechos hablan muy claro y nos demuestran hasta la evidencia que el carácter puede ser modificado por la educación o la voluntad personal. Por lo demás, esto se deduce claramente del análisis que hemos hecho de los elementos del carácter.

En efecto, por una parte, el *temperamento,* que es la base del carácter, *puede sufrir la influencia de un tratamiento apropiado.* Una higiene metódica puede disminuir la nerviosidad de los nervios y calmar la impulsividad del sanguíneo; y además el temperamento varía más o menos profundamente según la edad, la profesión, el clima, etc.... Todas estas cosas prueban que el temperamento no es inmutable.

Mas por otra parte, y principalmente, *todos podemos obrar sobre cada uno de los elementos del carácter:* sobre la sensibilidad, sobre la inteligencia, sobre la voluntad; y todas las reglas prácticas que hemos ido formulando a propósito de las facultades del conocimiento como de las de la acción, no son otra cosa que medios de formar o transformar nuestras facultades, y, por tanto, el carácter a que su conjunto da lugar.

Es posible, pues, influir sobre el carácter de los demás, y cada uno sobre el suyo propio.

3. ¿Cómo fortalecer el carácter? — Hemos dicho ya que lo que hace al hombre de carácter es la unión de convicciones firmes con una fuerte voluntad. Por tanto, dispónese uno a devenir "un carácter" haciéndose con buenos principios de acción y con una enérgica voluntad. Pero, en este caso, formar un carácter no constituirá, propiamente hablando, una tarea especial: sino que es el conjunto de la educación, formación intelectual y formación moral, lo que deberá contribuir a ello; y ésta no estará verdaderamente acabada sino cuando el hombre se vea armado de sólidos principios y gran energía para afrontar decididamente las luchas de la vida.

Art. III. LA CONCIENCIA

157 El estudio del yo y de la personalidad nos introduce naturalmente en el estudio de la conciencia, ya que el "yo" y sus facultades son conciencia de sí como sujeto y principio de la vida psicológica. Los problemas que esta facultad de conocerse a sí mismo plantea, conciernen a su naturaleza, a sus formas y a sus grados.

1. Naturaleza de la conciencia

1. **Definición.** — La conciencia psicológica es *la función por la cual conocemos nuestra vida interior*, es decir nuestros diversos estados psicológicos, a medida que se van presentando en nosotros. Esta función recibe a menudo el nombre de *conciencia subjetiva* por oposición a la *conciencia objetiva* que es el conjunto de nuestros estados psíquicos.

2. **Caracteres.** — Los datos de la conciencia son:

a) *Inmediatos e intuitivos*, porque, gracias a la conciencia, no existe intermediario entre aquel que percibe y lo que se percibe. La conciencia realiza propiamente la identidad del sujeto y del objeto.

b) *Ciertos*, porque la misma ausencia de intermediarios entre el que percibe y lo que es percibido hace imposible cualquier deformación de los datos de la percepción. Así, si es posible dudar, por ejemplo, de la veracidad de mi sensación de rojo, me es imposible dudar de la sensación misma, como simple estado de conciencia.

c) *Personales e impenetrables*, porque no pueden ser aprehendidas sino por quien las experimenta.

3. **Objeto.**

a) *Todo lo que pertenece a la experiencia interna*, es decir los diversos estados del *yo*: ideas, sentimientos imágenes, querer, tendencias, etc.

b) *Nada de lo que pertenece a la experiencia externa*; es decir nada de lo que nos llega de afuera, comprendiendo en este *afuera* a nuestro mismo cuerpo. Sin duda que decimos tener conciencia del calor o del frío. Pero esto no es sino una manera de hablar. En realidad, únicamente tenemos concien-

cia de *sentir* el calor o el frío, o, más exactamente aún, de tener calor o frío.

2. Formas de la conciencia

158 La conciencia puede ser espontánea o refleja.

1. **La conciencia espontánea.** — Llámase *espontánea* la conciencia que acompaña a todos los estados propiamente psicológicos, y sin la cual todos estos estados nos serían extraños, como los fenómenos de la vida vegetativa.

2. **La conciencia refleja.** — La conciencia *refleja* consiste en volver deliberadamente sobre los estados psíquicos a fin de observarlos. Evidentemente que eso no es posible sino por la conciencia espontánea o por la memoria, que hace revivir los estados pasados. Este desdoblamiento que ella realiza es el *privilegio del ser inteligente*. En efecto, solamente él es capaz de volver sobre sus propios estados para observarlos y, por lo mismo, para escapar al determinismo de las representaciones y tomar posesión de sí.

3. Los grados de la conciencia

A. El problema del inconsciente.

Hase planteado la cuestión de si la conciencia se extendía realmente a todos los hechos psíquicos, es decir si no existen acaso *hechos psicológicos inconscientes*, no percibidos, en el momento que se producen, por el mismo sujeto.

1. **Nociones del inconsciente y del subconsciente.** — Para resolver el problema, conviene empezar haciendo una distinción importante, demasiado olvidada de ordinario. El término *inconsciente*, puede, en efecto, ser tomado ya en sentido estricto, ya en sentido lato.

En *su sentido estricto*, designa una *realidad psicológica que escapa totalmente al sujeto* donde radica. Es el inconsciente absoluto.

En *sentido amplio*, inconsciente no significa sino una *conciencia rebajada* y débil, pero no reducida a cero. Es el inconsciente relativo o *subconsciente*. A fin de evitar cualquier equívoco, vamos a emplear la palabra "inconsciente" para designar el inconsciente propiamente dicho, y "subconsciente" para significar el inconsciente relativo.

2. **Naturaleza del inconsciente psicológico.** — Se ha querido a veces resolver *a priori* el problema del inconsciente diciendo que *un hecho de conciencia inconsciente sería una cosa contradictoria* y que por tanto no existe tal inconsciente psicológico. Mas esto no pasa de ser un juego de palabras. Cuando se hable de "inconsciente psicológico" no se quiere evidentemente decir que pueda haber inconscientes que sean conscientes (lo que sería un absurdo), sino que puede haber hechos internos y subjetivos (o hechos *en* la conciencia) que escapan al sujeto de ellos.

B. ¿Existen hechos psicológicos inconscientes?

159 Es ésta una cuestión de hecho. Y parece que no se puede probar la realidad de tales hechos psicológicos. Los argumentos que se dan carecen de valor.

1. **La noción de hechos psicológicos.** — Importa notar primero que el problema se refiere a los *hechos psicológicos*, es decir a ciertos *actos* y actos *psicológicos*. Por consiguiente, cuando en prueba del inconsciente psicológico se alega la existencia de *estados* psicológicos o de *virtualidades* psíquicas (como las disposiciones morales), o también cuando se cita, con el mismo fin, hechos *fisiológicos* (como los procesos cerebrales, la circulación de la sangre, etc.), estamos completamente fuera de la cuestión. Estas realidades internas son sin duda incoscientes, pero no son actos psicológicos. Trátase, pues, de saber si existen, por ejemplo, juicios o razonamientos inconscientes.

2. **Argumentos en favor de los hechos inconscientes.** — Examinemos brevemente los distintos argumentos propuestos a favor de los hechos psicológicos inconscientes:

a) *Argumento de las percepciones débiles.* Es el argumento de Leibniz. El ruido del mar se compone de una infinidad de ruidos, de los que no tenemos ninguna percepción *consciente,* aunque los percibimos realmente al percibir el ruido total, suma de los ruidos singulares.

Este argumento nada vale, porque es posible suponer que las impresiones múltiples, causadas por los diferentes ruidos, se funden en *una sola* impresión global en el órgano del oído.

b) *Argumento de la costumbre.* La costumbre, se dice,

está fundada en el inconsciente. No sentimos el roce del vestido sobre el cuerpo; leemos sin tener conciencia de las palabras y de las letras como signos; dejamos de percibir el tictac del reloj en nuestro cuarto y en la calle los múltiples ruidos que se producen.

En verdad, todos estos hechos prueban la realidad de un inconsciente relativo o *subconsciente*. La conciencia que tenemos del roce de nuestros vestidos, de las palabras como signos, de los ruidos de la calle, es una conciencia sumamente débil, pero no igual a cero.

c) *Argumento de la invención*. Cítase aquí el caso, tantas veces repetido, del sabio que ve surgir de golpe ante su espíritu la solución, completamente inesperada, de un problema, detenidamente estudiado antes, pero abandonado hace tiempo. (Idéntica observación en la invención artística.) Por tanto, se concluye, el trabajo de investigación o de invención se continuó en la propia conciencia.

Esta conclusión, no obstante, parece dudosa. ¿No es más sencillo admitir que, habiendo sido preparados por el trabajo anterior todos los elementos necesarios, se encuentre la solución instantánea e inopinadamente bajo la influencia de ciertas condiciones externas (reposo intelectual y físico) o de ciertos hechos en relación más o menos próxima con el problema científico o artístico? Por lo demás, también se puede suponer entre ambos una especie de *maduración*, evidentemente inconsciente, pero que nada tiene de común con una actividad propiamente psicológica.

3. **El subconsciente.** — En realidad, los ejemplos que se citan no prueban sino la existencia de hechos *subconscientes*, pero no de hechos inconscientes. *El dominio del subconsciente es muy vasto*. Alrededor de nuestra conciencia clara, existe toda una zona de percepciones sordas que van disminuyendo poco a poco sin llegar al cero psicológico. Basta la atención para hacerles surgir en el campo de la conciencia, cosa que sería imposible si se tratara de un verdadero inconsciente.

C. El dominio del inconsciente.

1. **La realidad del inconsciente.** — Lo que acabamos de decir sólo tiende a eliminar la noción mítica de *hechos* psíquicos inconscientes, pero no la realidad de un inconsciente psicológico. Existe, por debajo de la conciencia, todo un do-

minio extremadamente extenso: es el dominio de los *estados* y de las *virtualidades:* disposiciones, tendencias, inclinaciones, recuerdos, etc., que componen el fondo de nuestro carácter y el tesoro de nuestra memoria. Estos estados y estas virtualidades son por definición inconscientes, ya que no son sino *posibilidades de actos* y no actos propiamente dichos. Los mismos recuerdos no subsisten en el inconsciente sino en forma de virtualidades.

2. **Papel del inconsciente.** — Este papel es inmenso, porque *el inconsciente psicológico es como la fuente profunda de la que proceden nuestras actividades conscientes,* el terreno del que sacan su sustancia. Esta importancia ha sido puesta de relieve por el *psicoanálisis* (análisis de la conciencia), cuya finalidad es descubrir, partiendo de los actos no controlados (*lapsus,* sueños, etc.), la naturaleza moral y las tendencias oscuras del sujeto.

4. Del conocimiento de sí

160 Decía Sócrates que el principio de la moral era conocerse bien a sí mismo. Y en efecto, si quiere uno ser capaz de obrar eficazmente sobre sí mismo, corregir sus defectos, domar sus pasiones, conocer sus aptitudes a fin de sacar de ellas provecho, hay que comenzar por observarse atentamente y con método. Hay que estudiar el interior, a fin de enderezar o fortalecer el "yo".

1. **Hay que estudiar el interior,** es decir que es necesario, por la conciencia refleja, adquirir clara noción de lo que somos. Esto es lo que los maestros de la vida espiritual recomendaron siempre con tanta insistencia, con el nombre de *examen de conciencia.* La conciencia espontánea nos hace ver sin duda nuestros estados interiores, pero de manera bastante clara: ella coincide, en efecto, con esos mismos estados. Para conocernos bien, hemos de tomarnos a nosotros mismos deliberadamente como sujeto de estudio, y emplear para esto inteligentemente el *método psicoanalítico* que nos dará razón de los actos no controlados que realizamos. Fácilmente tendemos a no tener cuenta con ciertos actos o gestos, con pretexto de que "se nos han escapado". Pues bien, estas actividades incontroladas tienen muy grande importancia para adelantar en el conocimiento de nosotros mismos, revelándonos lo que somos en lo más hondo de nosotros mismos, en nuestras tendencias e inclinaciones fundamentales.

2. **Hay que enderezar y fortalecer el "yo"**, es decir hacernos cada día más dueños de nosotros mismos: dominar por la voluntad la corriente de los estados interiores, y afirmarnos así, según la frase de Aristóteles, como "padres de nuestros actos". Es posible, en efecto, vivir más o menos extraños a nosotros mismos, dejándonos conducir pasivamente por el determinismo de nuestros estados psíquicos, cuando la verdadera vida humana consiste en sustituir el yo empírico con otro yo voluntario y reflexivo, por el que nuestra vida intelectual y moral queda fortalecida, la identidad material de nuestra existencia sometida a un armonioso desenvolvimiento, y su actividad dirigida y regulada en conformidad con los principios superiores de la moral.

CAPÍTULO II

EL ALMA HUMANA

161 Hasta aquí nos hemos limitado a describir y analizar los hechos psicológicos, para determinar sus leyes empíricas. Trátase ahora de deducir de los hechos observados y de las leyes establecidas, la naturaleza de este sujeto metafísico sin el que los hechos psicológicos y la realidad misma de su sujeto empírico son inteligibles. Este sujeto metafísico es lo que designamos con el nombre de *alma* y es, como tal, el objeto de lo que comúnmente se llama *Psicología racional,* porque su objeto no es accesible sino a la razón.

En este último capítulo, que no es, en suma, sino la conclusión del conjunto de la psicología, vamos, pues, a tratar las cuestiones siguientes: *naturaleza del alma, unión del alma y del cuerpo, y destino del alma.*

ART. I. NATURALEZA DEL ALMA

162 El estudio objetivo de los fenómenos psicológicos nos lleva a afirmar que *el hombre posee un alma que es una sustancia simple y espiritual.* Vamos a ver, al demostrar cada una de las partes de esta aserción, que no tenemos más que ir sacando las conclusiones contenidas en los resultados positivos de nuestros anteriores estudios de Cosmología y de Psicología.

1. EXISTENCIA Y UNICIDAD DEL ALMA

1. **Existencia del alma.** — Imposible negar la existencia del alma sin hacer por lo mismo ininteligible todos los hechos que hemos estudiado. En efecto, cuando dos cosas encierran propiedades opuestas, lógicamente concluimos que son de diferentes naturalezas. Pues bien, en el hombre echamos de ver *dos categorías de fenómenos perfectamente distintos: los fenómenos materiales, reductibles a movimientos* y, por tanto,

cuantitativamente mensurable (pesadez, inercia, etc.), y *fenómenos cualitativos* (pensamiento, voluntad, sentimiento), *irreductibles a movimientos*. No es posible que fenómenos tan opuestos procedan de un solo principio o, al menos, de un principio perfectamente uno en sí mismo. *Debemos, pues, admitir en el hombre la doble realidad de un cuerpo y de un alma*, acto primero del cuerpo orgánico.

2. Unicidad del alma.

a) *El principio vital único.* El hombre no es solamente una inteligencia, sino que realiza también funciones de la vida vegetativa y de la vida sensible, que exigen, una y otra, un principio proporcionado a sus operaciones propias. Sin embargo, el hombre, naturaleza intelectual, no tiene tres almas, ni el animal posee dos, una vegetativa y la otra sensitiva. El alma superior asume las funciones de los grados inferiores y por eso *el alma humana es a la vez principio de la vida vegetativa de la vida sensible y de la vida intelectual.*

Que es, por lo demás, lo que nos dice el análisis psicológico de la conciencia; éste nos ha revelado la existencia de un "yo", que destaca siempre en el torbellino y el incesante flujo de los fenómenos interiores, de cualquier naturaleza que sean, como centro de convergencia de todos estos fenómenos y como fuente activa de todos los estados psíquicos (158). Mas *esta conciencia del "yo", con sus caracteres, sería completamente inexplicable si el alma no fuera única.*

b) *El pensamiento de identidad y de responsabilidad.* Por otra parte, *el alma* no es sólo una en número, sino que también es una en el tiempo, es decir, que *permanece siempre idéntica a sí misma.* Esto lo demuestra claramente nuestra *invencible conciencia de identidad*, a través de todos los cambios de nuestra vida. Lo mismo nos dice el *sentimiento que tenemos de la responsabilidad:* tenemos conciencia de que somos responsables de nuestros actos pasados, y tal sentimiento sería imposible si nuestra alma no fuera la misma de siempre.

2. Sustancialidad del alma

163 **1. Noción.** — Ciertos filósofos materialistas han querido reducir el alma a una simple colección de fenómenos. Mas esta doctrina contradice a los hechos psicológicos más ciertos. Estos hechos nos obligan a admitir que el alma es una sustancia,

es decir una *realidad permanente, fuente y sostén de los fenómenos de la vida.*

2. **Prueba.** — En efecto, si en cualquier momento me es dado recordar mis actos de conciencia pasados y reconocerlos como míos, preciso es que algo de permanente subsista en mí; de lo contrario, lejos de reconocerme en mis estados pasados, mi conciencia de mí mismo se desvanecería a medida que estos actos fueran desapareciendo, y no tendría de mí sino una conciencia sucesiva, siempre limitada al presente inmediato.

Así, pues, *el alma es una sustancia.* Pero esta sustancia ¿es material o espiritual? Esto vamos a estudiarlos ahora.

3. Simplicidad del alma

164 El alma no es simplemente una en número y una en el tiempo, es decir idéntica a sí misma, sino que es también *una en su esencia, es decir simple e indivisible,* al revés de las cosas materiales, que son compuestas y divisibles. Esto es lo que demuestra el análisis de las operaciones del alma.

a) *La sensación.* De las cosas materiales tenemos una *percepción indivisa.* Pero esto no se puede explicar sino por la simplicidad del alma. Si, en efecto, el alma estuviera compuesta de partes, cada una de estas partes percibiría o todo el objeto o sólo una parte de él; y entonces tendríamos, en el primer caso, tantas percepciones parciales cuantas partes tuviera el alma, pero nunca una percepción una e indivisa del objeto.

b) *La reflexión.* El alma puede replegarse sobre sí misma para conocerse en sus actos. Pero lo que es compuesto no puede conocerse a sí mismo como un todo, porque las partes del compuesto son necesariamente exteriores las unas a las otras. Suponiendo que una parte pudiera conocerse a sí misma, las otras le seguirían siendo siempre extrañas. *Sólo una sustancia simple es capaz de replegarse sobre sí misma,* es decir de conocerse por reflexión.

4. Espiritualidad del alma

165 Llámase *espiritual* a todo ser que no depende de la materia ni en su existencia, ni en sus operaciones. Y *el alma humana es espiritual.* Pero hay que entender en qué sentido hacemos esta afirmación. Es un hecho que las operaciones sensibles del alma se sirven del concurso directo del cuerpo y que las

operaciones superiores, inteligencia y voluntad, no pueden ser realizadas sino mediante ciertas condiciones orgánicas. Mas *el alma*, por su naturaleza misma, es independiente del cuerpo, en el sentido de que *ejerce sin órgano sus funciones superiores* de inteligencia y de voluntad, y de que *es capaz de existir sin el cuerpo*. Esto supuesto, ¿cuáles son las pruebas de la espiritualidad del alma?

a) *Prueba por la naturaleza de la inteligencia*. Tal operación, tal naturaleza. Ahora bien, las operaciones de la inteligencia y de la voluntad, en sí mismas o intrínsecamente, no dependen del cuerpo. Luego el alma de la que proceden tampoco depende de él, y debe ser llamada *subsistente*, es decir capaz de existir sin el cuerpo.

La inteligencia, por las ideas, conoce inmaterialmente las cosas corporales, y su acto, que no tiene nada de material ni de cuantitativo, no puede proceder de una facultad orgánica. La inteligencia es, pues, una facultad espiritual: y el alma de la cual procede no puede menos de ser una sustancia espiritual.

b) *La voluntad* manifiesta igualmente la espiritualidad del alma: tiende al bien inmaterial e infinito, desea los bienes espirituales, va tras la ciencia y la virtud. Mas estas cosas no serían posibles si la misma voluntad no fuera una facultad espiritual; ningún ser desea lo que está esencialmente sobre su naturaleza y le es por tanto incognoscible. Una piedra no puede desear pensar. De lo cual debemos concluir que el alma, de la que procede la voluntad, es una sustancia espiritual.

c) *No obstante, el alma no es un espíritu puro*. No es sino incompletamente espiritual. Porque, como lo hemos dicho ya, alguna de sus funciones (vegetativas y sensibles), dependen intrínsecamente de los órganos corporales, y sus funciones superiores (inteligencia y voluntad) dependen extrínsecamente de esos órganos (82). Es asimismo una *sustancia incompleta*, destinada a estar unida a un cuerpo y a formar con él una sola y misma sustancia compuesta que, por esta razón, se llama el *compuesto humano*.

Art. II. LA UNIÓN DEL ALMA Y DEL CUERPO

66 1. **Unión accidental y unión substancial.** — Hay que distinguir dos modos de unión: unión *accidental*, que es la que existe entre dos seres completos por sí mismos e independientes el uno del otro (tal la unión de los anillos de una cadena,

o la unión de dos amigos); y unión *sustancial*, o fusión de dos realidades incompletas que constituyen por su unión una *sustancia única*, aunque compuesta.

2. El problema de la unión del alma y del cuerpo.

a) *Las doctrinas de Descartes, Malebranche y Leibniz.* El problema de la unión del alma y del cuerpo volviéronlo insoluble ciertas doctrinas filosóficas, tales como las de Descartes y Malebranche, que conciben el cuerpo humano y el alma humana como sustancia o seres completos en sí mismos. Para estos filósofos, en efecto, el alma es esencialmente pensamiento y el cuerpo esencialmente extenso. Dos sustancias completas tan radicalmente opuestas no pueden tener entre sí sino una unión accidental. Para explicar sus relaciones (relaciones de lo físico y de lo moral), Malebranche propuso una solución tan poco natural como es *el ocasionalismo*, según el cual los movimientos del alma serían producidos directamente por Dios con ocasión de los movimientos del cuerpo, e inversamente. Leibniz, por su parte, propone, para resolver el mismo problema, la teoría de *la armonía preestablecida*, según la cual Dios, desde el principio, habría sincronizado en cierto modo la serie de hechos psíquicos y la de los hechos corpóreos.

Estas teorías hicieron pronto lugar a otras doctrinas que, para resolver un problema tan mal planteado, negaron o bien la realidad del alma (*materialismo* de Huma), o bien la realidad de la materia (*inmaterialismo* de Berkeley).

b) *El todo sustancial.* El problema de las relaciones del alma y el cuerpo no puede ser resuelto de manera inteligible si no se admite que *el cuerpo y el alma están unidos en un único todo sustancial*, o, según queda explicado en Cosmología (76-77, 81), que el alma es la forma inmediata y única del cuerpo, lo que equivale a decir que por ella y sólo por ella el hombre no solamente es hombre, sino también animal y viviente, cuerpo, sustancia y ser (78, 82). Síguese de ahí que el alma no está en el cuerpo como un piloto en su navío (unión accidental), sino que, formando con él un solo todo natural, *el alma está toda entera en todo el cuerpo y toda entera en cada parte de él.* El hombre no está compuesto de dos seres; es un solo ser compuesto.

167 **3. Relaciones de lo físico y lo moral.** — Sólo la unión sustancial es capaz de dar cuenta de lo que se llama las relacio-

nes de lo físico y lo moral, es decir del influjo mutuo de las funciones vegetativas, sensibles e intelectuales. Una penosa digestión o un dolor de cabeza hacen imposible el trabajo del espíritu. Al revés, una intensa actividad intelectual detiene la digestión, acelera o detiene el pulso. Las operaciones sensibles del alma dependen intrínsecamente de los órganos corporales. Las funciones intelectuales no dependen de ellos sino extrínsecamente, es decir como de condiciones externas: en efecto, en los datos sensibles es donde nuestra inteligencia canta el primer objeto de sus operaciones.

Todos estos hechos tan conocidos no pueden ser explicados de manera satisfactoria si no se admite que *el cuerpo y el alma no forman más que una sola sustancia cuyas funciones son solidarias entre sí.*

Art. III. EL DESTINO DEL ALMA

168 La unión del alma y del cuerpo no es indisoluble: llega un día en que se rompe. Sabemos muy bien cuál es el destino del cuerpo. Pero ¿qué sucede con el alma? ¿Morimos totalmente o enteros? Grave asunto del que depende toda la orientación de nuestra vida; es muy cierto lo que dice Pascal: "Pase que no profundicemos mucho en la opinión de Copérnico; pero ¡en ésta! A la vida entera importa saber si el alma es mortal o inmortal."

Pero antes de demostrar que el alma es inmortal, importa precisar bien qué es lo que se entiende por inmortalidad.

1. Noción de la inmortalidad

1. Definición. — La inmortalidad natural es una *propiedad en virtud de la cual un ser no puede morir.* Tal es la inmortalidad del alma humana. Llámasela *natural*, por derivar de la naturaleza misma del alma.

2. Condiciones de la inmortalidad. — La inmortalidad natural exige *tres condiciones*, a saber: *que el alma continúe existiendo*, después de la disolución del compuesto humano; que, en esta sobrevida, el alma *conserve su individualidad* y siga por tanto consciente de sí misma y de su identidad; *que la sobrevida sea ilimitada.*

3. La inmortalidad panteísta. — Hemos de hablar del *panteísmo* en Teodicea. Aquí nos bastará apuntar que esta

doctrina profesa que el alma humana constituye con Dios una sola e idéntica sustancia, de la cual será una emanación o manifestación pasajera. Después de la muerte, el alma iría a juntarse con el gran Todo, en el que ya no poseerá ni individualidad ni conciencia de sí.

Es un abuso de palabras el que tal doctrina hable aún de la inmortalidad del alma, *ya que la inmortalidad excluye absolutamente el aniquilamiento de la personalidad*. La inmortalidad exige, para ser verdadera, una sobrevida individual y sustancial, de modo que conservemos nuestra facultad de conocer y de amar, la conciencia de nosotros mismos y de nuestra identidad personal.

2. Pruebas de la inmortalidad del alma

169 Tenemos que demostrar que *nuestra alma es inmortal de derecho y de hecho*. Debemos dividir asi nuestro argumento porque si el alma es por su naturaleza, es decir de derecho, inmortal, queda por probar todavia que ninguna potencia exterior vendrá a aniquilarla.

1. **La inmortalidad intrínseca.** — El alma es inmortal intrínsecamente, es decir que *el alma es, por naturaleza, incorruptible e inmortal*. Esto se puede probar con tres argumentos principales.

a) *Prueba metafísica*. Esta prueba se funda en la *simplicidad del alma*. Una sustancia puede perecer de dos maneras: directamente (o por si), o bien indirectamente (o por accidente). Una sustancia perece *directamente*, cuando es separada del principio del cual trae su ser, la vida y sus funciones: así, el cuerpo, separado del alma, que es su principio vital, se descompone y retorna a sus elementos. Una sustancia perece *indirectamente* o por accidente, cuando queda privada del sujeto sin el cual no puede ejercer sus funciones vitales: tal es el caso del alma de las bestias, cuyas funciones todas son orgánicas, y no pueden por tanto ejercerse sin el cuerpo.

Pues bien, *el alma humana no puede perecer ni directamente*, por ser una sustancia simple, y por tanto incapaz de descomponerse, ni *indirectamente*, por no tener necesidad del cuerpo y de sus órganos para ejercer sus funciones propias de conocimiento y voluntad. El alma es, pues, por su propia na'ralezua, incorruptible e inmortal.

b) *Prueba moral*. Esta prueba está fundada en la *justicia*

de Dios, que exige que la virtud y el vicio reciban las sanciones debidas: recompensa o castigo. Aquí abajo, las sanciones de la virtud y del vicio son evidentemente insuficientes; y hasta muchas veces es el vicio el que triunfa y la virtud la que queda humillada. *La justicia exige que cada uno sea tratado según sus obras, y esto sólo es posible por la inmortalidad del alma.*

c) *Prueba psicológica*. Esta prueba está fundada en las *tendencias esenciales de nuestras facultades*. Es un hecho que todos aspiramos a conocer la verdad absoluta y a poseer el bien supremo y la felicidad perfecta, es decir a gozar de objetos que están sobre el tiempo. Esto es tan cierto que nunca estamos satisfechos de verdad ni de felicidad; cuanto más avanzamos en el conocimiento de la verdad y en la práctica del bien, mayor se hace nuestro deseo, hasta el punto de que nada parece satisfacerle fuera de la Verdad, de la Bondad y de la Belleza perfecta, es decir fuera de Dios. En eso está nuestro fin, tal como lo manifiestan nuestras más profundas tendencias, que demuestran de ese modo que el alma está sobre todo tiempo particular y finito y que es realmente inmortal por naturaleza.

Mas la inmortalidad sería una palabra vana si el alma, en su sobrevivencia, no conservara la conciencia de sí misma y de su identidad y no pudiera ejercer sus operaciones. Que eso no es así, sino que el alma conserva su individualidad, es lo que demuestran los tres argumentos antes citados. La prueba metafísica implica en efecto, que el alma, perseverando en su ser, continúa al mismo tiempo realizando las operaciones que se hacen sin órgano. La misma conclusión se impone por las otras dos pruebas: para que las sanciones de la otra vida sean eficaces, preciso es que el alma se conozca como idéntica a lo que era durante su vida terrestre; y para que sus aspiraciones a la felicidad sean satisfechas, es necesario que guarde la conciencia de sí misma y de su individualidad. En fin, la sobrevida ilimitada aparece como una condición esencial de la perfecta felicidad: no es posible ser verdaderamente feliz, si no tiene uno la plena seguridad de no perder el bien poseído.

2. La inmortalidad extrínseca. — El alma es, pues, de derecho, inmortal. ¿Pero lo es de hecho? Para esto es preciso que ninguna fuerza exterior al alma venga a aniquilarla.

Pues bien, solamente el que crea puede aniquilar. Por tan-

to. Dios solo puede volver el alma a la nada, de donde la sacó por su omnipotencia. Pero la razón nos prueba que eso no lo hará nunca y que no dió al alma una naturaleza inmortal sino para asegurarle, de hecho, la inmortalidad. Su sabiduría y su bondad lo exigen.

La sabiduría del Creador exige que no destruya su obra; el arquitecto no construye para demoler, ni Dios ha dado al alma una naturaleza inmortal para luego reducirla a la nada.

La bondad de Dios exige que el alma goce de esta inmortalidad sin la que sus más ardientes y más profundas aspiraciones quedarían insatisfechas. Frustrada en sus tendencias esenciales, el alma humana tendría una suerte peor que la de las bestias, que por lo menos consiguen su fin, y caería en la desesperación. Mas todo esto es indigno de la bondad de Dios.

Por tanto, de derecho como de hecho, el alma es inmortal, con una inmortalidad personal y sin fin.

METAFISICA

PRELIMINARES

170 **1. Noción.** — La palabra *Metafísica* (después de la física), fué dada por los discípulos de Aristóteles al conjunto de los tratados aristotélicos que seguían a los consagrados a las cosas de la naturaleza. Después ha sido empleada para designar *la parte de la filosofía consagrada a las realidades que en ningún modo son objeto de los sentidos.*

2. División. — Las realidades que no caen bajo los sentidos pueden ser de dos clases:

a) *Las que no encierran ninguna materia,* como los ángeles y Dios.

b) *Las que, conviniendo a la vez a los seres materiales y a los inmateriales, son consideradas por los filósofos fuera de cualquier materia* y en su más alto grado de generalidad. Tales son las realidades designadas con los nombres de *ser,* de *sustancia,* de *causa,* etc. Estas últimas forman el objeto de la *Metafísica general.* Las primeras, el objeto de las *Metafísicas especiales.*

3. Método.

171 a) *La Metafísica se funda en la experiencia.* No nos es *posible, en efecto, conocer por la razón los seres inmateriales* sino en la medida en que se nos manifiestan por sus efectos. La Metafísica debe por tanto apoyarse siempre en los datos de los sentidos, internos y externos, así como en las ciencias de la naturaleza, y esforzarse en determinar por el *razonamiento* cuál es la naturaleza del ser universal y cuáles son sus principios y sus causas.

b) *La Metafísica es una ciencia.* La Metafísica no es, pues, una construcción arbitraria, ni una obra de arte, ni un objeto

de creencia irracional. La Metafísica es una ciencia, y, en cierto sentido, la ciencia más rigurosa que existe, ya que su objeto, por estar sobre la materia y libre de cambios, está libre de las causas de error que provienen de los objetos que se hallan en perpetuo devenir.

c) *Las condiciones técnicas y morales de la Metafísica. La Metafísica*, más que ninguna otra ciencia, *requiere condiciones técnicas* difíciles *y condiciones morales* particulares. En efecto, procede por abstracción y rechaza, por peligrosa, la intervención de la imaginación. Al mismo tiempo exige una especial firmeza lógica. Por otra parte, la Metafísica trata de los grandes problemas de la existencia y de la naturaleza de Dios, de nuestro origen y de nuestro fin. Lo que hemos dicho más arriba (128) del papel de la voluntad en el juicio, basta para hacer comprender que la Metafísica exige, no sólo una disciplina de la inteligencia, sino también una disciplina del corazón.

4. La Crítica del conocimiento. — La Crítica del conocimiento, en cuanto tiene por objeto determinar el valor de nuestro conocimiento metafísico, constituye una necesaria *introducción al estudio de la Metafísica*. Ésta, en efecto, no podrá construirse válidamente sino sobre la base de una razón cierta de la legitimidad y alcance de sus pasos y actividades.

CRITICA DEL CONOCIMIENTO

172 **1. Noción.** — El problema del valor del conocimiento ha adquirido, en la filosofía moderna, desde el tiempo de Descartes, tanta importancia que a veces parecería constituir él solo toda la filosofía. Evidentemente que en eso hay una exageración. El obrero no puede limitarse a examinar su instrumento de trabajo. Pero otro exceso sería poner en duda la legitimidad de la *cuestión de saber el valor de nuestro conocimiento.* Los "errores de los sentidos", los errores de la inteligencia, el conflicto del conocimiento sensible y del conocimiento intelectual plantean inevitablemente esta cuestión.

2. División. — El problema crítico puede dividirse en *dos partes*. En efecto, plantéase la cuestión de saber *si somos capaces de conocer la verdad*. Trátase luego de determinar cuáles son las verdades que podemos conocer, es decir *cuál es la extensión de nuestro ocnocimiento.*

CAPITULO I

EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD

173 Sobre la cuestión de saber si somos capaces, en general, de conocer la verdad, dos opiniones son posibles: una negativa, y otra afirmativa. La primera se llama escepticismo; la segunda dogmatismo o racionalismo.

Art. I. EL ESCEPTICISMO

1. Exposición

El escepticismo admite diversos grados, según que profese universalmente la imposibilidad de conocer alguna cosa, o solamente la imposibilidad de conocer las cosas con plena certeza. La primera posición constituye el *pirronismo;* la segunda el *probabilismo.*

1. El pirronismo. — El pirronismo (llamado así de Pirrón, filósofo griego) profesa que el sabio no debe afirmar nada, porque todo es incierto. Acepta no obstante las apariencias; pero aun confesando que las cosas se le muestran bajo o tal o cual aspecto, declárase en la *imposibilidad de saber jamás si las cosas son tales como aparecen.*

Los argumentos del pirronismo son las siguientes:

a) *Los errores de los sentidos* (el palo que aparece quebrado en el agua, la torre cuadrada que de lejos parece redonda, el sol que parece girar alrededor de la tierra, el agua profunda que parece azul, etc.) prohíbennos dar crédito a los sentidos, que son la fuente de todos nuestros conocimientos.

b) *Los errores de la inteligencia,* manifestados por las opiniones contradictorias que los hombres profesan acerca de los mismos objetos, y por los continuos cambios que experimen-

tamos acerca de creencias que parecían muy bien fundadas, son también prueba de nuestra absoluta incapacidad de conocer la verdad.

c) *Argumento del dialeto* (del griego: el uno por el otro). El valor de nuestro saber depende del valor de nuestra inteligencia. Mas nos es imposible conocer el valor de nuestra inteligencia, ya que ese valor no podemos conocerlo sino por ella misma.

2. **El probabilismo.** — El probabilismo es una atenuación del escepticismo. Fué propuesto por los Nuevos Académicos (sobre todo por Carnéades) y por Cicerón. Consiste en afirmar que los argumentos escépticos no prueban que no seamos capaces de saber nada, sino sólo que *nunca podemos ir más allá de la probabilidad* (u opinión). Esta puede ser más o menos grande, pero sin llegar jamás a la certeza propiamente dicha.

2. Discusión

174 1. **La verdad y el error sólo están en el juicio.** — Propiamente hablando, *no existe error de los sentidos.* Estos, en efecto, no poseen otra función que la de hacernos aprehender las apariencias o fenómenos y en esto son infalibles. La vista no yerra cuando ve como roto el palo sumergido en el agua. El error no puede estar sino en el juicio, que es un acto de la inteligencia: a ésta corresponde, según hemos visto en Psicología (102), criticar los datos sensibles antes de juzgar, comparando las percepciones de los diferentes sentidos referentes al mismo objeto.

2. **Los errores de la inteligencia son accidentales.** — Los hombres se engañan; de esto no se puede dudar. Mas el error ¿es esencial, necesario, o es, por el contrario, accidental? El hecho de que rectificamos nuestras opiniones y de que buscamos convencernos unos a otros, demuestra que *nos creemos capaces de la verdad.* Y es también un hecho que todo un inmenso conjunto de verdades han conquistado el unánime consentimiento de las inteligencias. *Las fluctuaciones del saber explícanse* bien *por la complejidad de lo real* y, en ciertos casos, como lo vimos ya (143), *por las influencias de la sensibilidad y de la voluntad,* sin que haya por qué hablar de la impotencia congénita del espíritu humano.

3. Es posible verificar, sin círculo vicioso, la veracidad de la inteligencia, como lo podemos demostrar por las observaciones siguientes:

a) *La verificación experimental.* Hay muchos medios de verificar el valor de un instrumento. Uno de ellos consiste en servirse de él: el carpintero prueba la sierra aserrando madera. Del mismo modo, *el valor de la inteligencia se verifica en la constitución de la ciencia, de la que ella es el instrumento.* La ciencia avanza y permítenos una eficaz acción sobre la naturaleza, lo cual sería inconcebible si no tuviéramos un conocimiento cierto y preciso de esta misma naturaleza.

b) *Los casos privilegiados.* Por otra parte, hay, en el orden especulativo, casos privilegiados en los que la inteligencia capta ciertas evidencias absolutas, por ejemplo en la intuición de los primeros principios. Luego la evidencia se basta a sí misma: es para sí misma su propia luz. *La inteligencia,* en este caso, *percibe,* en su movimiento espontáneo, *la infalibilidad de que está dotada cuando se mueve según su ley,* que es someterse al objeto.

c) *La mutua comprobación de los conocimientos.* Es, en fin, un hecho de experiencia que a menudo nos es dado comprobar nuestros conocimientos, los unos por los otros: lo mismo que se comprueba el tacto por la vista y al revés, los datos de la inteligencia pueden ser verificados por referencia a los datos de la percepción sensible, donde tienen su origen. La verdad debe estar siempre de acuerdo consigo misma.

4. El escepticismo es contradictorio. — Contra el escepticismo, en general, es posible demostrar que no es posible defenderlo sin incurrir en contradicción. Si, en efecto, afirma que ninguna cosa es verdad (o cierta), por lo mismo afirma ser verdad (o cierto) que nada es verdad. Luego hay alguna cosa que es verdad.

5. El escepticismo es prácticamente imposible. — En efecto, *el escéptico,* si fuera lógico consigo mismo, *no debería ni hablar, ni moverse,* porque cualquier palabra y cualquier gesto implican alguna afirmación. Aristóteles dice muy bien que el escéptico desciende a la categoría de los vegetales.

6. Inconsistencia del probabilismo. — El probabilismo tampoco puede justificarse más que el escepticismo extremo. Porque desde el momento que admite que hay cosas *más probables* que otras, por lo mismo confiesa que existe un criterio de

verdad según el cual se establecen los diversos grados de probilidad. *Y si hay un criterio de verdad, es posible llegar a ella.*

Por tanto, de toda esta discusión se ha de concluir que el escepticismo no tiene argumento alguno valedero, y que hasta se destruye al afirmarse.

Art. II. EL DOGMATISMO

175 La verdad del dogmatismo (llamado a menudo también *racionalismo*) (1) dedúcese inmediatamente de la refutación del escepticismo, pues las dos tesis son contradictorias. Hay que precisar, no obstante, los *argumentos positivos* sobre los cuales se apoya el dogmatismo, a fin de demostrar que somos verdaderamente capaces de conocer la verdad. Estos argumentos son de valor bastante desigual, y primero tenemos que rechazar los que no prueban nada.

1. El método cartesiano

1. **Exposición.** — Descartes profesa que *para demostrar la aptitud del espíritu para conocer la verdad, conviene comenzar por una duda universal.* No se trata de la duda de los escépticos, ya que está ordenada a la verdad. Es una *duda metódica* (31), que tiene por fin descubrir primero si no habrá alguna verdad tan absolutamente cierta que la duda no pueda afectarle; y después, cuál es el criterio de la certeza.

Descartes extiende, pues, su duda a todas las certezas espontáneas: existencia del mundo exterior, existencia de su cuerpo, verdad de las demostraciones matemáticas y veraci-

(1) El término *racionalismo* se emplea en diversos sentidos que hay que distinguir con gran cuidado. Empléaselo, en primer lugar, como lo hacemos aquí, para afirmar *la capacidad de la razón humana de conocer con certeza las verdades que son de su dominio.* En este sentido se agrupan bajo el nombre de *filosofías racionalistas* las doctrinas que hacen del conocimiento de la verdad la propiedad de la inteligencia humana, en oposición a las filosofías del sentimiento o del corazón, que atribuyen la adquisición de la verdad a procesos o métodos irracionales. El término *racionalismo* ha recibido históricamente un sentido más restringido, que designa a toda *doctrina que profesa la absoluta y exclusiva suficiencia de la razón humana en el descubrimiento de la verdad en toda su extensión,* y que rechaza, en consecuencia, toda afirmación dogmática que la razón humana no sea capaz de establecer por sus propios medios y comprender adecuadamente. En una palabra, el racionalismo así entendido, preséntase como la negación de la revelación divina de los misterios y del conocimiento.

dad de la inteligencia. Sólo se detiene ante esta certeza a la que no puede afectar la duda más extravagante: *pienso, luego existo:* certeza de la existencia aprehendida en el acto de pensar. Sobre esta verdad fundamental, tipo de toda certeza, pretende reconstruir todo el edificio de la ciencia.

2. Discusión. — El procedimiento cartesiano suscita graves dificultades.

a) *La duda cartesiana es demasiado amplia.* No es razonable extender la duda, ni siquiera la metódica, a verdades o hechos que están garantizados por una evidencia absoluta, como son, por ejemplo, las verdades matemáticas.

b) *El procedimiento cartesiano es contradictorio en sí mismo.* Su fin, en efecto, es descubrir una verdad evidente en absoluto. Pero ¿cómo podrá conseguirlo desde el momento que admite que las verdades *evidentes,* espontáneamente admitidas antes de la duda, *en razón precisamente de su evidencia,* puedan ser simples errores. Después, lo mismo que antes, es siempre la misma la facultad la que conoce: si antes pudo errar tan gravemente, ¿qué garantía tenemos de que no será engañada después? Si la evidencia no tiene valor antes de la duda, ¿cómo lo tendrá durante ella o después?

c) *No es posible demostrar directamente la veracidad de la inteligencia.* Toda demostración propiamente dicha de la veracidad de la inteligencia es un círculo vicioso, ya que esta demostración no se puede hacer sino por la misma inteligencia. *La veracidad de la inteligencia se muestra, se comprueba, se experimenta,* pero no se demuestra. Y esto vale y tiene mayor valor que la demostración (139).

2. Las primeras nociones y los primeros principios

A. Naturaleza y división.

176 **1. Las primeras nociones.** — Hemos advertido ya antes, en Psicología (141), que el hombre adquiere naturalmente, es decir por la actividad espontánea y necesaria de la razón, cierto número de nociones y de verdades que están como a la base de todos sus conocimientos, cronológica y lógicamente. Este conjunto de nociones y de juicios es lo que los modernos llaman *la razón.*

Las nociones primeras son de *ser,* de *causa,* de *sustancia* y de *fin.*

2. Los primeros principios. — Las primeras nociones dan *inmediatamente* nacimiento, por un acto de pensamiento que coincide con su aprehensión, a cierto número de principios que no hacen sino expresar las leyes universales del ser.

a) *La consideración del ser en sí mismo* da nacimiento al *principio de identidad:* "lo que es es", o también: "el ser es idéntico a sí mismo". El principio de identidad puede expresarse en forma negativa: "lo que no es, no es", o también: "una cosa no puede al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto ser y no ser" *(principio de no contradicción* o, más breve, *principio de contradicción);* o en forma disyuntiva: "una cosa es o no es", o también: "entre ser y no ser no hay término medio" *(principio de tercero excluido).*

b) *La consideración del ser en su relación a los diferentes seres da lugar al principio de razón suficiente:* "todo ser tiene su razón de ser". Este principio tiene tres distintos aspectos:

Desde el punto de vista de la eficiencia, se expresa en el *principio de causalidad:* "todo lo que comienza a ser tiene una causa".

Desde el punto de vista de la subsistencia, se expresa en el *principio de sustancia:* "todo accidente (o fenómeno) supone un sujeto en el cual inhiere".

Desde el punto de vista de la finalidad, se expresa en el *principio de finalidad:* "todo ser obra en vista de un fin", o: "toda actividad está determinada por la naturaleza de este ser".

3. Caracteres de los primeros principios. — Los primeros principios son:

a) *Necesarios,* porque es *imposible pensar sin echar mano de ellos,* conscientemente o no. También son necesarios en el sentido de que *negarlos es negar el pensamiento, y violarlos es no pensar.* Imposible, en efecto, decir que lo blanco no es blanco, que el hombre es un animal sin razón o que el circulo es cuadrado. Semejantes aserciones no corresponden a ninguna idea coherente: no pasan de ser puras palabras.

b) *Universales,* porque, por un lado, *caracterizan a la razón en toda su extensión* (universalidad objetiva) y por otro lado *se imponen a cualquier inteligencia,* humana o divina (universalidad subjetiva).

B. Origen.

177 Se ha preguntado si los principios son *a priori,* es decir anteriores a toda experiencia, o *a posteriori.* La solución

de este problema, esbozado ya en Psicología (141), se resume en las observaciones siguientes:

1. **Los principios son objetivos y a posteriori como la noción de ser.** — En efecto, según lo hemos visto ya, los primeros principios están contenidos implícitamente en la noción de ser, del que no hacen sino formular las leyes. Pues bien, *la noción de ser es una noción objetiva*, que resulta, por una abstracción espontánea y natural, de la aprehensión de los seres dados en la experiencia. Por eso, los *primeros principios*, antes de ser leyes del pensamiento, *son primero percibidos* como *leyes del ser*, y no son leyes del pensamiento sino por ser las leyes del ser. El pensamiento, al formularlas, implícita o explícitamente, no hace sino obedecer a las exigencias del ser que percibe.

2. **La intuición de los principios resulta de una aptitud innata de la inteligencia.** — Existe, en la aprehensión de los principios un elemento *a priori*, que consiste en la *aptitud innata de la inteligencia*. Por efecto de esta aptitud la inteligencia es considerada, como naturalmente apta, merced a la virtud del entendimiento agente (142), a ver en los seres el ser universal y las más generales leyes del ser.

3. Naturaleza de la inteligencia

178 La naturaleza de la inteligencia se deduce del análisis que acabamos de hacer. De este análisis se siguen las dos verdades que enunciamos a continuación:

1. **La naturaleza de la inteligencia es capaz de conocer la verdad.** — En efecto, *la inteligencia, reflexionando sobre la manera de conocer los principios*, tiene conciencia de estar determinada a este conocimiento por aprehensión objetiva del ser: así *aprehende su propia naturaleza, que es de conformarse con el ser que percibe*.

2. **La verdad consiste en la conformidad del espíritu con las cosas.** — Estando la inteligencia *por naturaleza* determinada a conformarse al ser, no habrá verdad sino en la medida en que esa inteligencia obedezca a las exigencias objetivas del ser, es decir cuando haya *adecuación de sus juicios con el ser*. Toda la ciencia y toda la filosofía se construyen así a la luz del ser y de sus leyes universales.

CAPÍTULO II

EXTENSIÓN DEL CONOCIMIENTO

179 El problema del alcance del conocimiento es un problema distinto del precedente, porque el hecho cierto de que somos capaces de llegar a la verdad deja subsistir la cuestión de saber qué verdades o qué cosas somos efectivamente capaces de conocer. Podemos distinguir aquí dos opiniones extremas y contrarias, que a su vez admiten muchas variantes: una afirma que no podemos conocer sino las cosas sensibles *(sensualismo y empirismo)*, y la otra que no conocemos sino ideas *(idealismo)*. Nosotros no podemos admitir ninguna de estas dos teorías. La doctrina que nosotros profesamos *(realismo)* se mantiene a igual distancia de estas dos opiniones, sin dejar de reconocer lo que hay de aceptable en cada una de ellas.

Art. I. EL SENSUALISMO Y EL EMPIRISMO

1. Principio del sensualismo. — El sensualismo (o empirismo) tiene como principio fundamental que *todas nuestras ideas sin excepción vienen únicamente de los sentidos* y por consiguiente *no pueden enseñarnos nada que no pertenezca al orden sensible.*

Esta doctrina fué sostenida en la antigüedad por los sofistas (Georgias y Protágoras) y los epicúreos (Epicuro); en la edad media, por ciertos nominalistas (Pedro Aureolo, Guillermo de Occam, Nicolás de Autrecourt); entre los modernos por Locke, Condillac, Hume, Stuart Mill, etc. Condillac pretendió demostrarla rigurosamente, queriendo probar que todo conocimiento se reduce a la sensación y a las transformaciones de la sensación.

2. Crítica del sensualismo. — El error del sensualismo no está en afirmar que nuestros conocimientos tienen su origen

en el conocimiento sensible, lo cual es cierto, sino en sostener que esos conocimientos no encierran nada que no sea de naturaleza sensible. Ya hemos demostrado, por el contrario (126, 177), que *la razón es naturalmente capaz de aprehender en los datos sensibles,* por medio de la abstracción, *los aspectos inteligibles de lo real, que los sentidos son incapaces de comprender o extraer* y que, mediante el razonamiento fundado en la experiencia, es capaz de descubrir los principios y las causas de lo real.

Art. II. EL IDEALISMO

1. Noción de idealismo

A. Principio del idealismo.

80 El idealismo ha tenido, desde tiempo de Descartes, inmensa fortuna y ha sido enseñado por muchos filósofos bajo muy diversas formas. Podemos, no obstante, reducir todas esas teorías a la afirmación de un principio común a todas, que se llama *principio de inmanencia.* Este principio consiste en decir que *el hombre no conoce directa e inmediatamente sino su propio pensamiento* (o sus ideas, y de ahí el nombre de *idealismo*).

B. Problema del mundo exterior.

Este problema nace inmediatamente del principio de la inmanencia. Porque *si nosotros no conocemos directamente sino nuestras ideas, la existencia de un mundo distinto del de nuestro pensamiento* deja de ser cierta, y *se convierte en un problema que hay que resolver.*

C. Las formas del idealismo. Puédense distinguir:

1. **El idealismo propiamente dicho.** — Podemos agrupar bajo este nombre todas las doctrinas que reducen el universo a un sistema de ideas. Dicho de otra manera, *el universo,* para estas doctrinas, *no tiene realidad sino en el espíritu.* Fuera del espíritu no hay nada. Los principales filósofos que han enseñado esta doctrina son Berkeley, Fichte, Schelling, Hegel.

El idealismo invoca en favor suyo los siguientes argumentos:

a) *La inmanencia del conocer.* El principio de la inmanencia del conocer es considerado por el idealismo como evidente.

De hecho, la demostración que pretende dar y que consiste en decir que *el espíritu, para conocer, no puede salir de sí para irse a pasear por las cosas*, no tiene sino las apariencias de una demostración. Es una simple petición de principio o un círculo vicioso. *El principio de la inmanencia es un puro postulado.*

b) *Crítica de las nociones de sustancia y de materia.* Estas dos nociones (que Berkeley identifica erróneamente) no responden, dice Berkeley, a ninguna cosa real. En efecto, *la idea de sustancia es inconsistente.* La sustancia, según se la define, es lo que sostiene los fenómenos. Pero primero, este soporte, si existiera, sería imposible de conocer. Además es contradictoria, porque él mismo tendría necesidad de soporte y así hasta el infinito. Es además inútil, porque los fenómenos se bastan a sí mismos.

Si nos fijamos en la noción de materia, dice Berkeley, llegamos al mismo resultado. *La materia,* en efecto, no es esto, ni aquello, ni nada de determinado. *Es pues, absolutamente impensable y no responde a nada real.*

Berkeley concluye de aquí que todo lo real se reduce a fenómenos, que no son otra cosa que las ideas. *Ser*, en este concepto, *es percibir o ser percibido.* El universo es real, pero es un universo de espíritus y de ideas (de ahí el nombre de esta doctrina: *inmaterialismo*).

2. El criticismo.

181 a) *El idealismo formal.* Es la doctrina expuesta por Kant en su *Crítica de la razón pura* (de ahí el nombre de "criticismo"). Esta doctrina constituye un idealismo formal en el sentido de que Kant reconoce la existencia necesaria de *objetos independientes del espíritu y externos a él* (cosa que no admite el idealismo propiamente dicho o material), pero los declara al mismo tiempo *absolutamente incognoscibles* en sí mismos. Estos objetos no nos aparecerían, según Kant, sino revestidos de las formas *a priori* de nuestra razón y de nuestra sensibilidad, del mismo modo que todas las cosas deberían aparecernos rojas y dejarnos en la absoluta ignorancia de su verdadero color, si nuestra visión proyectara, *por un efecto de su estructura*, el color rojo (color *a priori*) sobre todos los objetos que se le presentaran delante.

b) *Las formas* a priori *del conocimiento.* Las formas *a priori* del entendimiento son, según Kant, las categorías de *sus-*

tancia, de *causalidad*, de *finalidad*, etc.; las de la sensibilidad son las categorías de *espacio* y de *tiempo*. Si las cosas nos aparecen como sustancias, como regidas por las leyes de la causalidad y de la finalidad, si nos aparecen como situadas en el espacio y en el tiempo, esto no significa que esas cosas sean tales en sí mismas, sino solamente que nosotros las hacemos tales. En definitiva, *el universo del conocimiento es, en su forma, obra del espíritu*.

c) *Argumentos del criticismo*. Los argumentos de Kant no son otra cosa que los del empirismo sensualista, que Kant copia de Locke y Hume. *Todo conocimiento*, dice, *no puede venir sino de los sentidos*, y como los sentidos no conocen sino objetos singulares, sensibles y contingentes, síguese de ahí que nuestras ideas, que se refieren a objetos universales, no sensibles y necesarios (la idea de hombre, la idea de causa, de libertad, los primeros principios, etc.) son puras construcciones de la razón y no datos objetivos.

182 3. **El idealismo cartesiano.** — El idealismo de Descartes y de Malebranche no es de hecho sino un *idealismo problemático*, ya que estos dos filósofos, partiendo de la hipótesis idealista, quieren luego restablecer la realidad del mundo exterior. Pero siguen siendo verdaderamente idealistas en cuanto afirman que la creencia en la realidad del mundo exterior no se apoya en la percepción (pues sólo percibimos nuestras ideas), sino únicamente en la revelación (directa, según Malebranche; indirecta, según Descartes) del mismo Dios.

2. Discusión del idealismo

183 1. **Desmentido de la experiencia.** — Que el espíritu no pueda salir de sí para ir a pasearse en las cosas, es la misma evidencia. Mas de ahí no se sigue que no conozcamos más que nuestras ideas. Esto va primero contra *el sentimiento tan fuerte e invencible* que tenemos *de conocer cosas objetivas*, exteriores a nosotros. Si no pudiéramos conocer sino nuestras ideas, no se comprendería lo que con buen acierto se ha llamado *los choques de la experiencia*, es decir la obligación en que sin cesar nos pone el contacto con la naturaleza de modificar nuestras ideas y nuestros sistemas de ideas para hacerlas encuadrar con ella (99-101). La ciencia entera, con sus lentas y difíciles investigaciones (57), no cesa de desmentir al idealismo.

2. Falsa noción de la idea y del conocimiento.

a) *La idea es no objeto, sino medio del conocimiento.* Para el idealismo, lo que conocemos es la idea; la idea es el objeto directo e inmediato del conocimiento. Mas esto es un error muy grave. *La idea, en efecto, es, no lo que primeramente se conoce, sino aquello en lo que y por lo que una cosa es conocida.* (Sólo por un acto segundo, por reflexión o retorno sobre sí, puede la idea como tal ser objeto directo del conocimiento.) Lo que se conoce directa e inmediatamente es, pues, la cosa misma, pero en y por su semejanza o su sustituto mental que es la idea. *Por la idea y en la idea, la cosa está en nosotros inmaterialmente.* De ahí, la irresistible evidencia en que nos encontramos de aprehender, por el conocimiento, realidades objetivas.

b) *El verdadero problema crítico.* Compréndese asimismo que el único problema crítico concebible consiste no en saber si existe algo fuera del pensamiento (lo cual no tiene sentido alguno, por ser tan evidente y convincente la evidencia de esta existencia), sino en saber si lo que existe evidentemente fuera del sujeto que conoce, es decir el universo y todo lo que encierra, está en conformidad —y en qué medida y en qué condiciones— con la idea que de él tenemos.

3. **Objeciones idealistas.** — El idealismo suele presentar contra la doctrina que acabamos de exponer, ciertos argumentos que vamos a examinar.

a) Lo que conocemos, dicen los idealistas, debe estar en el pensamiento. Mas un objeto distinto del pensamiento no está en el pensamiento. Por consiguiente, no podrá ser conocido.

Respuesta. Las cosas que conocemos deben, en efecto, estar en el pensamiento, ya que ésa es la misma definición del conocimiento. Pero no es necesario que esté en el pensamiento materialmente (como el agua en un vaso), sino que basta que esté en él por un *sustituto mental*, como la casa está presente al órgano de la visión por su imagen.

b) *El objeto no está presente en el pensamiento sino por la idea.* No se conoce, pues, el objeto, sino la idea.

Respuesta. Esto sería cierto si la idea fuera el término *último* del conocimiento. Mas no es sino el término *mediato:* en la idea, percibe el espíritu el objeto mismo, sin detenerse en la idea como tal; algo así como en la lectura percibimos el sentido de las palabras, sin detenernos en las palabras como figuras o signos.

184 4. **Crítica del inmaterialismo.** — Los argumentos de Berkeley se basan en puros contrasentidos:

a) *Noción de sustancia. La sustancia,* contra lo que piensa Berkeley, *no es un soporte inerte,* sobre el que irían pasando los fenómenos, como las perlas de un collar en el hilo que las sostiene. En realidad, la sustancia es inseparable de los fenómenos o accidentes, que son algo de ella misma. La sustancia es el sujeto del cambio, y *el cambio la afecta realmente.* Si no hubiera sustancia, todo cambio produciría un ser totalmente nuevo.

b) *Noción de materia. La materia primera o prima,* homogénea e indeterminada, es el resultado de una abstracción, como hemos visto en Cosmología (77); *no existe como tal.* Esto no quiere decir que no exista de ningún modo (el hombre, como tal, es decir que no fuera tal o cual hombre, no existe; pero de ahí no se sigue que a nuestra idea de hombre no corresponda cosa alguna en la realidad). De hecho, la materia existe como materia segunda o elemento constitutivo de los cuerpos, lo mismo que el hombre existe en su forma individual (Pedro, Pablo, etc.).

185 5. **Crítica del criticismo kantiano.** — Kant niega ser idealista. Es totalmente imposible, dice, dudar de la realidad de las cosas, porque la simple conciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo una conciencia inmediata de la existencia de otra cosa distinta de mí. *Mi experiencia interna no puede explicarse por tanto sino por la percepción de cosas exteriores a mí.* Kant quiere, pues, limitarse a un simple idealismo *formal.* Pero este mismo idealismo choca con no pocas dificultades.

a) *El criticismo kantiano vale lo que vale el empirismo sensualista que le sirve de base.* Y más arriba hemos demostrado el carácter sofístico de los argumentos sensualistas.

b) *La doctrina de Kant es además contradictoria en sí misma:* admite la realidad de objetos independientes del sujeto cognoscente (cosas en sí o números) que al mismo tiempo declara absolutamente incognoscibles. En rigor, si las cosas en sí fueran incognscibles, nosotros no podríamos estar ciertos sino de la existencia de los fenómenos o apariencias, es decir sólo de las modificaciones del sujeto cognoscente.

c) *La hipótesis de las formas a priori es arbitraria.* En efecto, Kant no concibe, para un conocimiento, el término medio entre proceder íntegramente de lo sensible y ser totalmente

a priori, es decir ser la obra subjetiva de la facultad cognoscitiva. Mas *esto equivale a olvidar sin motivo la hipótesis de una función abstractiva del espíritu*, en virtud de la cual éste es apto para captar en lo sensible realidades no sensibles (categorías, naturalezas y sustancias, formas y esencias, leyes y principio). Desde este punto de vista, lo que, en nuestro saber, es metempírico y metafísico, sería también (o al menos podría ser) objetivo. Kant yerra, pues, al presentar la hipótesis de las formas *a priori* como la única solución del conocimiento. No sólo no es ésta la única solución posible, pero ni siquiera es la más clara y más conforme con los datos de la psicología (142).

6. **Conclusión.** — Conclúyese de esta discusión que el idealismo no puede alegar en su favor ningún argumento válido y que choca con insolubles dificultades. Por eso, *la verdad del realismo queda indirectamente establecida.*

ART. III. EL REALISMO

186 1. **Noción.** — Se llama *realismo*, por oposición al idealismo, la *doctrina que profesa la realidad del mundo exterior*, es decir de un universo realmente distinto del sujeto que conoce.

Esta doctrina no es objeto de demostración, porque no se demuestra lo evidente. Hemos demostrado, en efecto, primero en Psicología (103), y después al discutir el idealismo, que *existe una verdadera evidencia de la aprehensión de objetos realmente distintos del sujeto cognoscente.* La refutación de los argumentos contrarios deja subsistente en toda su fuerza esta fundamental evidencia.

2. **La evidencia realista.** — Podemos, no obstante, resumir los aspectos de la evidencia realista.

a) *El carácter intencional de la conciencia.* El realismo está evidentemente implicado en la invencible persuasión del sujeto que conoce, de ser determinado a conocer por objetos distintos de él. Ningún argumento es capaz de disminuir este sentimiento. Eso es lo que, en términos técnicos, se llama el carácter *internacional* del conocimiento: por su misma naturaleza, *tiende* éste hacia un objeto distinto de él para apropiárselo inmaterialmente.

b) *El testimonio de la ciencia.* La ciencia implica hasta la evidencia la realidad de un mundo distinto del sujeto cognos-

cente. Es la ciencia una investigación paciente y minuciosa, cuyos resultados son constantemente confrontados con la realidad, que es la que ordena.

c) *El acuerdo de los hombres entre sí* acerca de los objetos de la experiencia no puede explicarse sino en la concepción realista. Si los objetos no fueran sino ideas en el entendimiento, sería inconcebible que mi universo coincidiera constantemente con el de los demás, y el de los demás con el mío.

187 3. **El sentido del realismo.** — Importa comprender exactamente el sentido del realismo.

a) *Objeto de la inteligencia.* Al afirmar la realidad objetiva del ser y la esencial ordenación de la inteligencia al conocimiento del ser, el realismo afirma en primer término que *el objeto de la inteligencia es realmente la universalidad del ser.* De ahí nace en nosotros la necesidad de saber siempre más, de penetrarlo todo y de abrazarlo todo por el espíritu.

b) *Los límites efectivos de la razón humana.* Observando, por un lado, que nuestra inteligencia no es sino una inteligencia *humana,* es decir condicionada en su ejercicio por órganos corporales, el realismo no puede olvidar los límites efectivos de nuestro conocimiento, limitado pr arriba y por abajo.

Existen, en efecto, *realidades puramente espirituales* (Dios, los espíritus puros) que nuestra inteligencia, ordenada al conocimiento del mundo sensible, no puede aprehender en sí mismos, sino solamente *por analogía con lo sensible.* Y así pensamos el espíritu por analogía con lo que hay de menos burdo en el mundo de los cuerpos (*spiritus,* aire, soplo).

Existe, asimismo, en lo real, *todo lo que es materia y todo lo que depende de la materia:* estas naturalezas, consideradas en su *singularidad* o *individualidad concreta,* no son inmediatamente accesibles a la inteligencia, sino únicamente a la aprehensión sensible.

c) *El dominio propio de la inteligencia humana.* Entre estos dos límites opuestos es donde ejerce sus actividades nuestro conocimiento, como en su *dominio propio.* Dominio amplísimo, que encierra *las naturalezas materiales abstractas* y todo lo que puede ser conocido por ellas, *el ser universal,* sus leyes y divisiones generales, *la Causa primera del ser* y *los principios del orden moral.* A lo que hay que añadir: *nuestra actividad intelectual y voluntaria y,* en ella, *la existencia del sujeto pensante y volente,* el sujeto que piensa y quiere.

d) *El realismo filosófico no es un realismo ingenuo o lite-*

ral, como el del sentido común. Es un *realismo crítico*, es decir preocupado de determinar, en lo real que se ofrece a la experiencia, lo que es objetivado y lo que pertenece a la actividad del espíritu. *El problema de los universales*, examinado en Psicología (142), responde sobre todo a esta preocupación crítica. Su discusión conduce a afirmar que el *universo del conocimiento no es una copia del universo objetivo*, sino una construcción realizada por la inteligencia a partir de los datos sensibles y *correspondiendo*, en su modo material, a las realidades de la experiencia.

La experiencia, en efecto, encierra algo inteligible, a saber las formas y las esencias, objetos primeros de la inteligencia, en cuanto ideas objetivas de las cosas. Este mundo de ideas objetivas, que existe en forma singular, es lo que la inteligencia conoce en forma universal (100). *El universo del conocimiento es, pues, el universo real, pero aprehendido por el espíritu según el modo inmaterial que le es propio.*

e) *El realismo frente al empirismo y al idealismo.* Por ahí se puede comprender cómo el realismo crítico permanece a igual distancia del empirismo sensualista y del idealismo, y conserva del uno y del otro todo lo que ambos encierran de verdad, enseñando, por una parte, que nuestro saber tiene su origen en los datos sensibles, y, por otro lado, que la razón construye, a partir de estos datos, un universo inteligible o universo de ideas que responde a las ideas (formas y esencias) inmanentes a los objetos de la experiencia.

ONTOLOGIA

188 1. **Noción.** — La Ontología (o Metafísica general) es *la ciencia del ser en cuanto ser, y de los caracteres que pertenecen al ser como tal.* La noción de ser, según hemos visto en Psicología (141), es la más alta abstracción a que nos es posible llegar, cuando en cierto modo hemos despojado a los seres singulares de todo lo que los distingue y hace de ellos tal o cual ser determinado.

2. **Objeto.** — La Metafísica tiene, pues, por objeto a *todos los seres,* pero sólo en cuanto son ser y no en cuanto son tales o cuales seres determinados. Es por tanto la *ciencia universal.* Siendo su objeto el más abstracto posible, tiene la máxima extensión, ya que conviene a todo lo que es o puede ser, y la mínima comprehensión, pues hace abstracción de toda nota o cualidad particular (11).

3. **División.** — Podemos estudiar *al ser en sí mismo,* o *en su grandes divisiones* o también *en cuanto es causa.*

CAPÍTULO I

EL SER EN SÍ MISMO

Art. I. EL SER ES TRASCENDENTE

189 **1. El ser no es un género.** — Podría uno imaginar que, siendo los diversos seres especies de seres, el ser en general fuera el género supremo.

Mas esto es imposible. En efecto, siempre que hay relación de género a especie, ésta añade *realmente* al género una nota que el género no contiene: "racional" es una nota que no contiene el concepto de "animal". Pero *al ser no se le puede añadir nada*, porque todo lo que es es ser. Por lo tanto el ser no es un género.

En otros términos, si todos los seres no fueran sino diversas especies del ser (tomado como género supremo), todas las notas que sirvieran a diversificar el ser estarían necesariamente fuera del ser; lo que equivale a decir, ya que la nada no puede diversificar, que no habría más que *un solo ser*. La variedad de seres no sería sino una apariencia ilusoria. Tal era la teoría de Parménides, que precisamente consideraba al ser como un género.

2. El ser es trascendental, es decir *una noción que trasciende o sobrepasa todas las categorías del ser* y se aplica a todo lo que es o puede ser, de cualquier forma que sea. En efecto, cada categoría del ser dice lo que es el ser (por ejemplo, el ser es sustancia, cualidad, relación, etc.); mas ninguna lo dice adecuadamente (el ser no es sólo sustancia, sino también accidente; no sólo la cualidad, sino también la cantidad es ser, etc.). Diremos, pues, que *el concepto de ser es inmanente a todas las categorías*, en cuanto todas ellas son ser, *pero las trasciende a todas*, en cuanto que, como tal, está sobre todas ellas.

3. **Ser finito y Ser infinito.** — *El concepto de ser trasciende* no sólo a cada categoría de ser singular, sino también a *todas las categorías juntas*, porque abraza —aunque bajo aspectos esencialmente diferentes— a la vez a los seres finitos (que se dividen en categorías) y al Ser infinito (que está por encima de las categorías).

ART. II. EL SER ES ANALOGO

190 1. **Definiciones.** — Hay que distinguir el término *unívoco*, el término *equívoco* y el término *análogo* (o analógico).

a) *Unívoco* se dice del concepto *que puede atribuirse de manera absolutamente idéntica a diversos sujetos*. Por ejemplo, el concepto de hombre se aplica unívocamente a Pedro, a Pablo, a un negro y a un blanco.

b) *Equívoco* se dice de un nombre *que no se aplica a diversos sujetos sino en un sentido totalmente diferente*. Ejemplo: el carnero, constelación celeste y un animal. El equívoco no puede jamás ser *un* concepto, sino una palabra que se aplica a *distintos conceptos*.

c) *Análogo* se dice de un concepto referido a realidades esencialmente diversas, pero que tienen no obstante entre sí cierta proporción. Es pues intermedio entre el equívoco y el unívoco y designa una noción que *se aplica a varios sujetos en un sentido ni totalmente idéntico ni totalmente diferente*. Así la salud es una noción analógica en cuanto se aplica a un alimento, al rostro y al cuerpo. En efecto, el alimento *produce* la salud, el rostro *expresa* la salud y el cuerpo *la posee*.

2. **Las especies de analogía.** Se distinguen:

a) *La analogía de atribución*, que es *la de un término o de un concepto que conviene a muchas cosas en razón de su relación con otra*, a la que únicamente se aplica el término propia y principalmente. Así el término *sano* no se dice propia *y principalmente sino del cuerpo; pero por analogía aplícase igualmente al alimento o al clima*, que *producen* la salud en el cuerpo, y al rostro que *revela* la salud corporal.

b) *La analogía de proporcionalidad*, que es *la de un término o de un concepto que convienen a muchas cosas en razón de una semejanza de relación*. Así se habla de la "luz de la verdad", queriendo dar a entender que la verdad es a la inteligencia lo que la luz del sol es a los ojos del cuerpo. Hay ahí,

como se ve, una *proporción de relación* que podríamos traducir de esta manera:

$$\frac{\text{verdad}}{\text{inteligencia}} = \frac{\text{visión corporal}}{\text{luz}}$$

3. **La analogía del ser.** — Por ahí se ve que la noción de ser no puede ser sino analógica. El ser, en efecto, no puede decirse de los diferentes seres sino bajo un aspecto en parte semejante y en parte diferente. *La idea de ser conviene a todos los seres, cualesquiera que sean:* a Dios, al ángel, al hombre, al perro, al árbol, a la estrella, al pensamiento, a la palabra, al aire, a la sociedad, a la amistad, a la vida, a la ciencia, a la virtud, etc. Mas no conviene a todos los seres en idéntico sentido, porque *cada uno de ellos es ser de una manera absolutamente especial y propia:* el ser de Dios es esencialmente diferente del ser del hombre; el ser de la planta, esencialmente diferente del ser del animal; el ser de la piedra esencialmente diferente del ser de la planta, etc. Entre estos seres decimos que hay relación de analogía.

191 4. **Unidad relativa de la idea de ser.** — La noción de ser, por no ser sino relativamente una, es confusa. En efecto:

a) *La noción de ser, en su más alta generalidad, comprende todas las maneras, reales o posibles, como el ser puede existir.* (Dícese, en términos técnicos, que *la noción de ser connota la existencia,* es decir que no podemos pensar esa noción sin dejar de referirla a la variada multitud de modos de existencia). Desde este punto de vista, la noción de ser es *esencialmente diversa,* porque el ser puede ser realizado y se realiza de hecho de múltiples maneras, la noción del ser debe contener esta diversidad.

b) *Mas, por otra parte, sólo confusamente contiene esta diversidad,* en el sentido de que abraza la universalidad de los seres, sin representar a ninguno en particular. Desde este punto de vista, *la noción de ser posee cierta unidad,* a saber: en cuanto que, encerrando vagamente la idea de la diversidad de los seres, hace en cierto modo abstracción de ellos. Esta unidad, como se comprende, es imperfecta e informe. Y de ahí nace el sentimiento de confusión que produce esta noción y en general la noción analógica.

c) *Esta noción de ser la poseen necesariamente todos los hombres, desde el momento que empiezan a pensar.* Pero, en

quien no es filósofo, tiene un carácter de confusión que indica que no hay en él conciencia plena de la complejidad de la noción. Lo contrario sucede al filósofo, cuando reflexiona sobre la noción de ser. No es que suprima de ella la confusión que le es esencial, pero descubre las razones de esta confusión: y es una gran claridad saber por qué es necesariamente confusa la noción de ser.

Art. III. LAS PROPIEDADES TRASCENDENTALES DEL SER

1. Nociones generales

192 1. **Las tres propiedades trascendentales.** — *Todo lo que existe o puede existir es uno, verdadero y bueno.* Estas tres propiedades acompañan inseparablemente al ser y son una misma cosa con él. Que es lo que expresa el axioma: "La unidad, la verdad y la bondad son convertibles con el ser." Por eso se las llama *trascendentales,* en cuanto se identifican realmente con el ser, que es trascendente.

2. **Relación del ser y de sus propiedades.** — Acabamos de decir que los trascendentales coinciden *realmente* con el ser. En efecto, como el ser no es un género, no es susceptible de recibir un atributo que lo determine "desde afuera" (como la diferencia específica le viene de afuera al género, que no la contiene en sí). Todas sus determinaciones le vienen, pues, "de dentro", por vía de explicitación. En este sentido, *las propiedades de uno, de verdadero y de bueno nada real añaden al ser,* pues ellas mismas son ser. El ser las contiene necesariamente. Ellas no hacen sino poner de relieve los diferentes *aspectos* del ser; por esta razón tampoco son simples tautologías.

3. **Deducción de las propiedades trascendentales.** — El ser puede ser considerado ya en sí mismo, ya relativamente:

a) *Considerándolo en sí mismo, absolutamente,* nada se puede decir de él sino que es el ser.

b) *Considerándolo también en sí mismo, pero negativamente,* echáse de ver que es *indiviso* en sí mismo, es decir uno.

c) *Relacionándolo con la inteligencia,* descúbrese que el ser es *verdadero; poniéndolo en relación con la voluntad,* aparece como *bueno.* El mal, que es lo contrario del bien, es por el

hecho mismo lo contrario del ser, es decir que es no-ser, o, en otros términos, *privación* de un bien debido a una naturaleza.

2. El uno

1. **La unidad excluye la división en acto.** — Todo ser es uno por esencia. En efecto, el ser puede ser o simple o compuesto. Mas lo que es *simple* no puede ser sino indiviso, por definición. Lo que es *compuesto* no tiene ser (es decir no existe) mientras sus partes están separadas; y sólo lo tiene cuando sus partes están reunidas y forman el mismo compuesto.

2. **La noción de unidad es analogía.** — El ser no es uno unívocamente, sino analógicamente.

La analogía del uno resulta en efecto de la analogía del ser, ya que el ser y el uno son convertibles, es decir que, si todos los seres son unos (o indivisos) por ser seres, cada clase de ser es una con una unidad que le es propia.

Que es lo que la experiencia nos enseña claramente, pues vemos que *la unidad interna de los seres encierra muy diversos grados*, desde *el todo esencial* (un hombre, un árbol), hasta *el todo accidental* (una casa, una máquina). Por debajo de esta unidad accidental, existe toda una gama de *unidades de continuidad* (el vuelo del ave, la trayectoria del obús), que son obra de la inteligencia. La unidad se halla dondequiera que haya ser; pero encierra la misma flexibilidad analógica que el ser, con el que comparte la necesaria trascendencia.

3. **División de la unidad trascendental.** — La unidad trascendental comprende:

a) *La unidad de simplicidad.* Esta unidad es *la que corresponde al ser que carece de partes.* Dios solo excluye absolutamente toda especie de composición, es decir que el Ser divino es absolutamente simple y perfectamente uno.

b) *Unidad de composición.* Esta unidad es *la del ser que está compuesto de partes.*

Se han de distinguir aquí diversas categorías, a saber: *la unidad esencial*, o unidad de lo que no tiene más que una esencia, por ejemplo la unidad de un cuerpo orgánico, de un roble, de un hombre, y *la unidad accidental*, o unidad de lo que tiene muchas esencias: esta unidad accidental puede resultar ya de una *unión extrínseca*, o de fuera, de los elementos

que lo componen: un montón de piedras, una mesa, un aparato de radiotelefonía, o bien de una *unión intrínseca*, o de dentro de los elementos: por ejemplo, la unión de Pedro con la ciencia que posee.

4. **La multitud trascendental.** — La unidad trascendental es, como lo hemos visto (69), principio de la *multitud trascendental*, es decir de la pluralidad de seres cada uno de los cuales es uno (con unidad más o menos perfecta). *Esta pluralidad no forma un número* (un caballo, una piedra, un hombre y una estrella no hacen cuatro). Un número no se forma sino con *partes de un todo cuantitativo* o con seres considerados como partes de un tdo: así se habla de las diez habitaciones de una casa, o también de diez hombres, considerados como diez partes de la especie humana. También se podría decir (aunque impropiamente), que un caballo, un hombre, una piedra y una estrella forman cuatro cosas o seres, considerándolas en este caso como a partes del ser.

3. La verdad

192 bis 1. **La verdad trascendental.** — Hemos indicado ya (30) la distinción que hay que hacer entre verdad trascendental y verdad lógica. Esta expresa, decíamos, la conformidad de la inteligencia con lo que es. Es, pues, una cualidad o propiedad *de la inteligencia*. La *verdad trascendental es una propiedad de los seres*, porque es *el ser mismo de las cosas, en cuanto inteligibles*, es decir cognoscibles por la inteligencia.

2. **La inteligibilidad.** — Por ahí se ve que la inteligibilidad (o cognoscibilidad) es una *propiedad trascendental que acompaña al ser inseparablemente*, pero en diversos grados, en todas sus determinaciones. El ser, pues en presencia de una inteligencia, es inteligible tal cual es. Y recíprocamente, la inteligencia está, por naturaleza, abierta a la universalidad del ser, pues, según acabamos de ver, el ser, como tal, es inteligible. Diremos, pues, que yendo la inteligibilidad a la par con el ser, *las cosas son inteligibles en proporción del ser que poseen*.

No obstante, la inteligencia está sometida, *en nosotros*, a ciertas condiciones que limitan su extensión y alcance. Como lo hemos notado más arriba (187), está, en cuanto inteligencia *humana*, ordenada al ser de la experiencia *sensible*. De así se sigue que todo lo que está sobre lo sensible, aunque

sea más inteligible en sí (ya que cuanto más inmaterial sea un ser, más accesible es a la inteligencia), nos es de hecho menos inteligible. De igual modo, lo que está por debajo del ser propiamente dicho, es decir lo que es potencialidad o virtualidad, no nos es sino imperfectamente inteligible. *Nuestro conocimiento se desenvuelve, pues, entre dos zonas oscuras:* una posee demasiada luz para nuestra inteligencia y nos ciega; la otra tiene demasiada poca para nuestra capacidad intelectual.

4. El bien

1. **La relación a la tendencia.** — La bondad expresa en primer lugar una relación a una tendencia: *el ser es bueno en cuanto es capaz de llenar una necesidad o satisfacer un deseo.* La bondad, propiedad trascendental, no hace sino expresar en forma explícita la relación de conveniencia que existe entre el ser y la tendencia.

2. **El bien trascendental.** — El bien, por ser el término de la tendencia y del deseo, aparece como siendo por naturaleza ser y perfección, ya que todos los seres desean la perfección de su ser. Así, *el bien y el fin coinciden:* todo fin es un bien y todo bien es un fin o puede serlo.

El fin puede presentarse en cierta manera de dos modos o grados: como *deseado* por quienes aún no lo han conseguido, o como *deleitable y objeto de amor* para quienes lo poseen. Pues bien, ésos son precisamente los caracteres del ser, que es a la vez objeto de deseo y fuente de delectación y de gozo. Es, pues, como tal, un bien, y de ahí se sigue que *el bien y el ser convertibles:* todo lo que es ser es bueno en cuanto es ser y en la medida que lo es.

3. **Las tres especies de bien.** — El bien se puede dividir en bien útil, deleitable y honesto.

a) *El útil.* El bien útil es el que *sirve de medio para conseguir un bien.* Todo su valor de bien, en cuanto es útil, consiste, pues, en su capacidad de procurar otro bien; en sí mismo puede no tener ningún atractivo (la medicina o la operación para el enfermo).

b) *El deleitable.* El bien deleitable es aquel que trae goce y alegría: tal una obra de arte, el deporte o el juego.

c) *El honesto.* El bien honesto es el que *nos atrae,* no por

la utilidad o el goce que nos procura sino *ante todo por la perfección que nos trae.*

Por ahí se ve que *el bien primero y propiamente dicho es el que responde al fin esencial del ser* (que es dar la perfección): es el bien honesto. El bien deleitable es verdaderamente, en cuanto deleitable, un fin de la tendencia, pero no su fin último, porque el goce no es la totalidad del bien, sino sólo un aspecto del bien. Finalmente, lo útil se halla evidentemente en el último grado del bien, pues no es fin sino medio.

4. **El mal.** — El mal, que es lo contrario del bien trascendental, consiste, para un ser, en la *privación* de un bien que le pertenecía. Es una *falta o una deficiencia de ser.* Estos términos de privación, falta y deficiencia, sirven para hacernos entender que se trata, no de la pura y simple ausencia de una perfección cualquiera, sino de la ausencia de un bien *necesario a la integridad de un ser determinado.* Así, la ceguera no es un mal sino en quien debe ver (*privación*), pero no en la piedra, a la cual no corresponde ver (*negación*).

CAPITULO II

LAS DIVISIONES DEL SER

193 El ser no existe bajo la forma absolutamente indeterminada en que lo considera, por abstracción, el metafísico. *Solos* los seres, es decir *los individuos, existen verdaderamente;* y todo lo demás no es sino maneras de ser de los individuos, y no ser absolutamente. Pues bien, estos diversos seres, individuos o no, pueden ser agrupados a su vez en grandes categorías que constituyen las primeras divisiones o las *determinaciones más generales del ser.* Estas grandes divisiones son las de la sustancia y las de los diversos accidentes. Además, el ser se puede dividir en toda su amplitud, en *acto y potencia.* Siendo esta última división más general aún que la de las categorias, por ella debemos comenzar.

Art. I. EL ACTO Y LA POTENCIA

La distinción de la esencia y de la existencia es la que mejor nos hace penetrar en la división en potencia y acto.

1. Esencia y existencia.

a) *Noción.* Analizando la idea de ser, échase de ver que el ser puede tomarse en dos sentidos. Primero, como significando el *acto de existir* (la *existencia*) como en estas proposiciones: "César existió realmente", "Pedro lee (está leyendo)"; en ambos casos, se afirma la existencia de una cosa, de César y del acto de leer.

El ser puede también ser tomado como designando: ya *lo que* es o puede ser, es decir el sujeto actual o posible de la existencia: y así en las proposiciones "Pedro lee", "el hombre es racional", "el muro es blanco", las palabras *Pedro, hombre, muro* son los sujetos en que existen o pueden

existir la lectura, la razón o la blancura; o ya *lo que* una cosa es: Pedro es *hombre*, este muro es *blanco*, César fué un *gran capitán*. Estas últimas acepciones forman lo que se llama, en sentido amplio, la *esencia*.

Tomada en su sentido estricto, la esencia es *aquello por lo que una cosa es lo que es* y se diferencia de cualquier otra (*animal racional* expresa la esencia de hombre, es decir aquello por lo que el hombre es hombre). Esta esencia es la que formula la definición por género próximo y diferencia específica (14).

b) *Propiedades de la esencia*. La esencia, tal como se la entiende en sentido estricto, es: *el ser necesario*, no en el sentido de que existiría necesariamente (propiedad que no conviene sino a la Esencia divina, como se verá en Teodicea), sino en el sentido de que es imposible pensar una cosa como desprovista o privada de su esencia, porque eso equivaldría a pensarla a la vez como siendo y como no siendo lo que es. Imposible pensar el triángulo con sólo dos ángulos, o pensar una piedra como dotada de inteligencia; —el *primer principio de inteligibilidad*, en cuanto por ella cada ser es primero inteligible (es decir cognoscible por la inteligencia) y por ella se explican todas sus propiedades: por la esencia "animal racional" se comprende en primer término el ser "hombre" y las propiedades de este ser: mortalidad, sujeción al dolor, capacidad de reír, etc.

Ya hemos observado (79) que la inteligencia humana, al no poder captar siempre las esencias echa mano ya de las propiedades, o ya de la forma exterior de las cosas, como sustituto de la esencia.

c) *Todos los seres creados se componen de esencia y existencia*, lo cual equivale a decir que no existen en razón de lo que son. Su esencia no implica la existencia. Podrían, pues, no existir: trátase de los seres que en término técnico se llaman *contingentes*.

Un célebre problema que plantea la distinción de esencia y existencia consiste en saber si, en un ser singular, la esencia es *realmente* distinta de la existencia, es decir del acto que la hace existente. Los filósofos tomistas sostienen la distinción real. Hay que notar también que *distinción real no significa necesariamente separación*, ni siquiera posibilidad de separación (la blancura es real y distinta del papel en que escribo, mas no es posible separarla de él).

2. Potencia y acto.

a) *Las nociones de acto y de potencia van ya implicadas en la distinción de esencia y existencia.* La esencia aparece, en efecto, como lo que puede existir, como en potencia de existir; y la existencia es lo que da a la esencia el acto de existir, lo que hace de ella un ser en acto.

b) *Las nociones de acto y de potencia nos son también sugeridas por el fenómeno del cambio.* Todo cambio, en efecto, consiste en el paso de la potencia al acto. El agua deviene o se convierte en vapor; es, pues, vapor en potencia. Tal árbol da frutos: el fruto está, pues, en potencia en el árbol. Vapor y hielo son diversos actos del agua, así como el fruto es el acto del árbol. Vese, pues, que la *potencia es la aptitud de llegar a ser o devenir alguna cosa.* Por su parte, el acto es o bien *el estado del ser que ha adquirido o recibido la perfección para la que estaba en potencia,* o bien *el ejercicio de una actividad que hace pasar a un ser de la potencia al acto* (el ac'o en este último sentido, se llama *acción* o acto segundo) (73).

c) *La potencia es algo real en el ser:* así, para el agua, la capacidad de hacerse vapor o hielo. Los seres no se convierten o devienen cualquier cosa.

3. Axiomas. — Sobre el acto y la potencia, enúncianse algunos importantes axiomas.

a) *Una cosa no es perfecta sino en cuanto está en acto.* Así, la perfección del árbol consiste en dar frutos.

b) *El ser obra en la medida en que está en acto:* en efecto, obrar es producir algo, es decir realizar un acto; pero nadie da lo que no tiene.

c) *Todo ser capaz de cambio está compuesto de potencia y de acto:* de acto, pues al presente posee un es:ado determinado; de potencia, por ser susceptible de recibir otro estado.

d) *La potencia no puede pasar al acto sino por la acción de un ser en acto,* porque lo menos no produce lo más; todo efecto tiene una causa proporcionada.

Art. II. LAS CATEGORIAS

1. Nociones generales

195 **1. Definición.** — Llámase categorías (o predicamentos) a *los géneros supremos del ser.* Estos géneros supremos son

modos del ser y no especies del ser, porque el ser, como lo hemos visto (189), no es un género. Defíneselo como *los modos más generales como puede existir el ser.*

2. División. — El ser es sustancia o accidente. *Se llama sustancia a un ser al que compete existir en sí y en razón de sí.* A la sustancia se opone *el accidente* (etimológicamente: lo que sobreviene a una cosa) *que es un ser que no puede existir en sí, sino sólo en un sujeto.*

A la sustancia pertenece en primer lugar el nombre de ser. El accidente es modo de ser más bien que ser.

3. La noción de sustancia. — *La noción de sustancia es primitiva. Nace de la percepción del cambio,* que obliga a distinguir, en el mismo objeto, realidades cambiantes y una realidad permanente. El agua que se calienta al fuego es la misma agua que estaba fría un poco antes. Pedro está sucesivamente alegre, triste, irritado, sano, enfermo: es la misma persona, en todos esos cambios. Este anciano es el mismo individuo que antes era un niño. La realidad permanente es la sustancia. La reflexión permite precisar esta noción de sustancia, dándonos a entender que la sustancia es, más fundamentalmente todavía, una cosa apta para existir *en sí* (y no en un sujeto que la recibiría) y *por sí*, es decir en razón de lo que es.

La propiedad esencial de la sustancia es, pues, existir por sí y en sí y no en un sujeto. El accidente es aquello que no existe sino en un sujeto ya existente: la virtud no puede existir sino en un ser racional; la blancura no puede existir sino en una cosa material, etc.

4. Los accidentes. — Hay tantos modos de ser accidentales (o accidentes) cuantas son las diversas maneras de atribuir un predicado a un sujeto. Y de un sujeto se dice:

1º que es blanco, negro; hábil, dichoso, alegre, caritativo, etc.: *cualidad;*

2º que es grande o pequeño: *cantidad;*

3º que está cercano o lejano, que es padre o hijo, etc.: *relación;*

4º que pega, guía, habla, etc.: *acción;*

5º que está herido, guiado, etc.: *pasión;*

6º que está en París, en Roma: *lugar;*

7º que está de pie, acostado, sentado, etc.: *situación;*

8º que nació en 1900; que Roma fué tomada por Alarico en 410: *tiempo;*

9º que uno está vestido, armado, etc.: *haber.*

Tales son, con la sustancia, las diez *categorías* (o *predicamentos*) distinguidas por Aristóteles. Queda sin embargo una cuestión por saber, y es si cada uno de esos modos de ser constituye una realidad accidental especial, o si algunos no son diferentes aspectos de una misma realidad o comportamientos puramente extrínsecos. Las opiniones varían.

2. La relación

Hemos estudiado ya en Cosmología diversos accidentes, a saber, la cantidad, el lugar, el tiempo y la cualidad. Como por otra parte no tenemos por qué detenernos en la situación y el haber, quédannos por estudiar por un lado la acción y la pasión, que las estudiaremos con la causalidad, y, por otra parte, la relación, que vamos a estudiar ahora.

1. Noción. — La relación es *aquello por lo que un sujeto se relaciona con un término.* Tales son, por ejemplo, la igualdad, la semejanza, la causalidad, que son efecto respectivamente de la cantidad, de la cualidad y de la acción, y se añaden a ellas como otras tantas determinaciones accidentales. Las otras categorías (tiempo, lugar, etc.) son por el contrario *efectos* de la relación.

2. Análisis. — La relación encierra tres elementos esenciales: un *sujeto*, es decir aquello que está en relación con otra cosa y a lo que se atribuye la relación: así, el padre, sujeto de la relación de paternidad; un *término*, es decir aquello con lo que el sujeto está en relación: el padre con relación al hijo, o el hijo al padre; un *fundamento* de la relación, es decir una causa o una razón en virtud de la cual un sujeto se relaciona con otro: la luz es la que condiciona la relación del ojo con el objeto visto.

El sujeto y el término de la relación tomados juntos constituyen los dos términos de la relación y se llaman *correlativos*, cuando la relación es mutua (padre e hijo).

3. Propiedades. — Las principales propiedades de la relación son las siguientes:

a) *No hay más o menos en la relación.* Las relaciones no pueden aumentar o disminuir por sí mismas; una cosa, por

ejemplo, es igual o desigual, semejante o desemejante con relación a otra.

b) *Las relaciones son recíprocas.* Puédeselas, pues, cambiar, y decir, por ejemplo: "el padre y el hijo", y "el hijo y el padre"; "el cuadro y el pintor", y el "pintor y el cuadro"; "la visión de este objeto", y "el objeto de esta visión".

c) *Los correlativos son simultáneos.* Los correlativos se dan necesariamente juntos y nunca separados: no hay padre sin hijo, ni hijo sin padre. Por lo mismo, los correlativos son conocidos simultáneamente, y se definen mutuamente.

4. División. — Divídese la relación ya desde el punto de vista de su fundamento (división esencial), o ya desde el punto de vista de los términos (división accidental).

a) *Punto de vista del fundamento.* Distinguimos aquí las relaciones de *igualdad*, que nacen de la cantidad; las relaciones de *causalidad*, que resultan de la acción; y las relaciones de *semejanza*, que resultan de la cualidad o de la forma.

También se puede distinguir la *relación real*, que existe independientemente del espíritu: tales son las relaciones de las causas con sus efectos, y la *relación lógica*, que resulta de una operación del espíritu: relación de una cosa consigo misma, del presente con el futuro, del ser con la nada.

b) *Punto de vista de los términos.* Desde este punto de vista, distínguense dos clases de relación: la *relación mutua*, cuando *los dos términos no pueden darse, como tales, sino a la vez;* no hay paternidad sin filiación y viceversa; *la relación no mutua*, cuando *los dos términos no son correlativos:* el uno es relativo, y el otro es absoluto (no relativo) (tal es la relación entre la criatura y Dios o también entre la ciencia y su objeto). En este caso, la relación del término absoluto (Dios, el objeto de la ciencia) al término relativo (la criatura, la ciencia) no es sino una relación lógica.

CAPÍTULO III

LAS CAUSAS

Art. I. NOCIONES GENERALES

196 **1. Definiciones.** — Llámase *principio* a aquello de donde procede una cosa, de cualquier modo que sea. Así, toda causa es principio, mas no todo principio es causa, porque el término de causa no se emplea sino para designar *aquello de lo que una cosa depende en cuanto a la existencia.* Llámase *efecto* a lo que proviene de la acción causal y *consecuencia* a lo que resulta del principio.

2. Análisis de la causa. — El análisis revela tres elementos o condiciones en la noción de causa. Por un lado, *la causa debe ser realmente distinta del efecto.* Por tanto, la causalidad no se confunde con la actividad: obrar no es necesariamente causar o producir. Por otro lado, *el efecto debe depender realmente de la causa,* pues es producido por la virtud de la causa. Y en fin, *la causa debe tener sobre el efecto prioridad de naturaleza.* Decimos "prioridad de *naturaleza*" y no de *tiempo,* porque la causalidad es una relación que no implica necesariamente el tiempo (o la sucesión). Y hasta hay que decir que, considerados en lo que tienen de esencial, el ejercicio de la acción causal y la producción del efecto son cosas simultáneas e indivisibles.

3. Causa, condición, ocasión. — Hay que distinguir con cuidado estas tres nociones. *La condición es una cosa que permite a la causa producir su efecto,* ya *positivamente,* a título de instrumento o de medio (así el arco es para el violinista condición de la melodía que va a tocar), ya *negativamente,* separando los obstáculos (el pianista debe hacer afinar el piano, si ha de tocar bien).

La ocasión es una *circunstancia accidental* que crea condiciones favorables a la acción (el buen tiempo es la ocasión que me decide a salir de paseo). Ni la ocasión más feliz, ni la condición más indispensable (llamada condición *sine qua non*) pueden ser confundidas con la causa propiamente dicha porque el efecto no depende de ellas esencialmente, sino accidentalmente.

ART. II. LAS CUATRO ESPECIES DE CAUSAS

196 bis Las causas son cuatro: eficiente, material, formal y final. Tales son, pues, las cuatro maneras cómo se puede contribuir a la producción de una cosa.

1. LA CAUSA EFICIENTE

1. **Definición.** — La causa eficiente es *aquella que, por su acción física, produce el efecto.* El escultor es causa de la estatua, como estatua.

2. **División.** — La causa eficiente puede ser ya causa principal o instrumental, ya causa esencial o accidental, ya causa primera o segunda, ya (en sentido amplio) causa física o moral.

a) *Causa principal y causa instrumental.* La causa eficiente es causa *principal*, cuando se mueve y *obra por su propia virtud* (el escultor que trabaja el mármol; el arquitecto que construye la casa); o causa *instrumental*, cuando está *al servicio de la principal* (el escoplo del escultor; el albañil que ejecuta los planos del arquitecto).

La acción es común a la causa principal y a la instrumental, pero por diferente razón. Es *toda entera, pero no totalmente, efecto de la causa instrumental* (la casa es, entera, producto de la actividad de los albañiles, carpinteros, etc.; pero no lo es totalmente, porque el plano de la casa no es obra suya). En cambio, la acción es *toda entera y totalmente el efecto de la causa principal*, en cuanto ésta determina y dirige toda la actividad de la causa instrumental.

De ahí que *el efecto se parezca a la causa principal y no a la causa instrumental:* el estilo de la casa revela al arquitecto y no al albañil. Puede también, no obstante, llevar la marca del instrumento, en la medida en que éste ha ejercido su propia actividad junto con la acción de la causa principal (es decir que ha sido, para una parte de la obra, causa princi-

pal): así se puede reconocer, en una construcción, el estilo propio del albañil.

b) *Causa esencial y causa accidental*. La causa, principal o instrumental, puede ser *causa por sí* (o *esencial*) o *causa por accidente* (o *accidental*). La primera es aquella que produce el efecto propio para el cual está ordenada: así la operación que sana al enfermo. La segunda es la que produce un efecto al cual no estaba ordenada: la operación que mata al enfermo; otro ejemplo es el acto del cavador que, al abrir un hoyo para plantar un árbol, encuentra un tesoro. Por ahí se ve que *el efecto de la causa accidental, al revés del de la causa esencial, no tiene razón de fin*, por producirse fuera de la intención del agente. Ejemplo de esto es lo que acaece en la *casualidad*, que es propiamente una causa accidental.

c) *Causa primera y causa segunda*. La causa principal puede ser causa primera o causa segunda, *según sea principio primero o principio intermediario de la acción*. Por lo mismo, toda causa principal es primera y toda causa primera es necesariamente causa principal.

De la misma manera, toda causa segunda es instrumental con relación a la causa primera de la cual depende. Pero puede, *bajo otro aspecto*, ser también causa principal; lo mismo que *la causa primera puede no ser primera sino bajo un aspecto definido y causa segunda bajo otro aspecto*. Hemos de ver que Dios solo es Causa absolutamente primera e independiente: todas las otras causas no obran sino dependiendo de Dios, Causa primera universal, y, como tales, no son sino causas segundas.

d) *Causa física y causa moral*. Llámase *causa física* aquella que obra por un *influjo físico*. No obstante, por "influjo físico" no hay que entender una actividad de orden sensible y material, sino sólo un influjo *real*: así el arquitecto es causa física de la casa, en cuanto que ordena toda la actividad de los obreros.

La causa moral es aquella que consiste solamente en determinar *moralmente* a un agente racional a ejercer su actividad propia; así sucede con los consejos dados a un amigo. *La causa moral, así entendida, sólo impropiamente se llama causa eficiente* y se relaciona más bien con la causalidad final.

197 **3. Acción y pasión.** — Ahora podemos tratar de ir más adelante en la noción de la causalidad eficiente, estudiando

las relaciones de la acción y de la pasión o, lo que es igual, del agente y del paciente.

a) *La causa no cambia por el hecho de la acción.* En efecto, *la causalidad, como tal, ninguna* otra cosa dice sino el acto de producir una cosa; lo cual de sí *no implica ninguna pasividad en el agente.*

No obstante, este principio no excluye el cambio *accidental* en el agente. Es cierto, en efecto, que el agente *corporal* es siempre modificado, en el ejercicio de su actividad causal, por la *reacción del sujeto* sobre el cual obra (o *paciente*): así, el martillo se calienta al golpear. Pero *el agente no es modificado en cuanto obra; lo es solamente en cuanto recibe una acción* (o reacción) de parte del paciente. Por eso una causa eficiente que fuera únicamente causa, sin recibir nada (o padecer) de ninguna otra causa, permanecería siempre idéntica del todo a sí misma. Eso sucede con Dios, causa primera universal.

b) *La acción está en el paciente.* El término acción tómase aquí en el sentido de *efecto producido.* Como tal, la acción no está en la causa sino como en su principio; su término está en el paciente que sufre una modificación y nada hay fuera del paciente. *La acción constituye, pues, con la pasión, una sola e idéntica realidad,* que expresa, en cuanto acción, una relación del agente al paciente, y como pasión, una relación del paciente al agente.

c) *El efecto preexiste en la causa.* Este axioma significa, no sólo que el efecto preexiste *virtualmente* en la causa, sino también que preexiste en ella *de una manera más perfecta* de lo que existe en sí mismo, en cuanto producido y realizado.

Por una parte, en efecto, *si la causa no poseyera virtualmente toda la perfección del efecto, éste vendría de la nada,* o lo más de lo menos, lo cual es absurdo. Por otra parte, *el efecto, antes de ser producido, no es otra cosa que la causa como potencia de producirlo,* y, realizado, no es sino un aspecto parcial de la perfección de la causa, lo cual equivale a decir que la causa es necesariamente más perfecta que el efecto.

2. CAUSA MATERIAL Y CAUSA FORMAL

197 bis 1. **La causa material.** — Dase este nombre a la *materia de que está hecha una cosa,* es decir, bajo una forma más técnica, *lo que concurre a la constitución de un compuesto como parte intrínseca determinable.* En efecto, en un compuesto,

la materia es el principio determinable (o potencial); mientras que la forma es el principio determinante (o acto) (77).

2. La causa formal. — Compréndese, por lo que antecede, que *causa formal* es sinónimo de forma, puesto que la forma es *lo que concurre a la constitución de un compuesto, como parte intrínseca determinante y especificadora* (79). Así, el alma humana, al sobrevenir al cuerpo, constituye un ser humano.

3. La causa final

1. Noción.

a) *Definición.* El fin, en general, es *aquello por lo que se produce un efecto.* Es, pues, el *término* de la acción, en el orden de la *ejecución,* y el *principio* de la acción, en el orden de la *intención,* ya que él dirige toda la serie de las operaciones. Por esta razón es *causa de las causas.* Por ejemplo, Pedro quiere ser ingeniero: este fin (intención) es el que le va a conducir a hacer tales estudios, a entrar en tal escuela, a tal examen, etc. Cuando haya obtenido el título de ingeniero, el fin (o la intención) estará realizado y toda la serie de actividades ordenadas por ese fin se habrán *terminado* igualmente. El fin es, pues, a la vez el principio y el término de la acción.

b) *Naturaleza de la causalidad final.* ¿Cómo explicar la causalidad del fin, es decir su propiedad de mover al agente a producir alguna cosa? *Evidentemente, el deseo es el principio del movimiento;* yo me pongo en movimiento cuando me siento solicitado por alguna cosa que se me presenta como apetecible.

Mas la explicación la hemos de ir a buscar más allá, porque todavía podemos preguntarnos la *razón del deseo.* Pero sabemos ya (192 bis) que la tendencia y el deseo no se ponen en acto sino por la aprehensión de algún objeto que se presenta como un bien que conviene al agente. *Es, pues, fundamentamlente. el bien en cuanto deseable, lo que da razón de la casualidad del fin.* Por eso se dice que el fin y el bien son convertibles.

2. División. — El fin lo podemos distinguir en fin de la obra y fin del agente; en fin principal y fin secundario; en fin mediato y fin último.

a) *Fin de la obra y fin del agente.* El *fin de la obra es*

objetivo: es el fin al cual está ordenada la obra por su misma naturaleza: así, la limosna se destina por sí misma al alivio del pobre. *El fin del agente es subjetivo,* porque reside en la *intención:* el que hace la limosna, puede intentar: ya socorrer al pobre, o ya ser tenido por generoso. Cuando el fin del agente no coincide con el fin de la obra, éste se convierte en un simple *medio.*

b) *Fin principal y fin secundario.* El fin *principal* es *aquel que se pretende antes que ningún otro* y al cual se subordinan los demás fines (llamados secundarios). Así, el soldado combate con valor por defender a su patria, y secundariamente por conseguir una condecoración.

c) *Fin mediato y fin último.* Que sean principales o secundarios, *los fines particulares no son jamás sino fines mediatos* y nunca el fin último de la acción. Están, pues, necesariamente subordinados a un fin, que es *último y absoluto.* Este fin es siempre el bien o la propia perfección del agente. Todos los demás fines son particulares e instrumentales con relación a este último fin.

TEODICEA

PRELIMINARES

1. Naturaleza de la Teodicea.

198 a) *Definición nominal.* El nombre de *Teodicea* viene de dos palabras griegas que significan *justificación de Dios*, y se reservaba primeramente a las obras destinadas a defender la Providencia contra las dificultades que suscita el problema de la existencia del mal.

b) *Definición real.* El nombre de Teodicea ha pasado ya a ser sinónimo de *Teología natural*, y se aplica al conjunto del tratado de Dios. Es, pues, la *ciencia de Dios por la razón*.

c) *Teodicea y Teología.* La Teodicea es, pues, una *ciencia racional*, es decir que se apoya sólo en las luces de la razón. En eso difiere de la Teología que tiene por primeros principios, no los principios de la razón, sino los datos de la Revelación.

2. Importancia de la Teodicea.

Apenas si es necesario hacer resaltar la importancia y utilidad de la Teodicea. La excelencia de una ciencia está en razón de la excelencia de su objeto. Pues bien, *el pensamiento no puede tener objeto más excelente que a Dios*, Ser supremo, principio primero y último fin de todas las cosas. En el conocimiento y amor de Dios está nuestra perfección y, por tanto, nuestra verdadera felicidad.

Por otra parte, nuestro *conocimiento del mundo y del hombre* jamás podrá ser completo, si no subimos hasta Dios como a la causa de todo lo que existe; ni la *moral* podrá encontrar sólido fundamento, si no recurrimos a Dios, soberano legislador.

En fin, la Teodicea, al demostrar la existencia de Dios, proporciona a la *fe* la primera de sus bases racionales.

3. Método de la Teodicea.

Dios no es accesible a los sentidos. Por eso, la Teodicea no puede ser una ciencia propiamente experimental. Es por excelencia una *ciencia metafísica*, en cuanto que su objeto sobrepasa absolutamente a la experiencia sensible, y deberá, en consecuencia, emplear el *método racional* (43). Mas como Dios no nos puede ser conocido sino por los efectos de su poder, la Teodicea deberá partir de la *observación de los hechos*, para elevarse de ellos hasta Dios, razón suprema de estos hechos.

4. División de la Teodicea.

A propósito de Dios, podemos plantearnos tres clases de cuestiones: podemos preguntarnos si existe, cuál es su naturaleza, cuáles son sus atributos, y en fin cuáles son sus relaciones con el mundo. De ahí la siguiente división de la Teodicea: *existencia de Dios; naturaleza y atributos de Dios; relaciones de Dios con el mundo.*

PRIMERA PARTE

LA EXISTENCIA DE DIOS

Antes de entrar en las pruebas de la existencia de Dios, conviene preguntarse si estas pruebas son *necesarias* y si son *posibles*. En efecto, por un lado, los *ontologistas* han pretendido que es inútil demostrar la existencia de Dios; y, por otra, los *fideístas* y los *agnósticos* han negado la posibilidad de esta demostración. Vamos a comenzar, pues, por hacer la crítica de estas dos opiniones.

CAPÍTULO I

NECESIDAD Y POSIBILIDAD DE UNA DEMOSTRACIÓN

ART. I. EL ONTOLOGISMO

199 **1. El argumento ontológico.** — Los ontologistas pretenden que no es necesario demostrar la existencia de Dios, porque, en su opinión, esa *existencia es inmediatamente evidente,* y la evidencia no se demuestra.

Unos (Malebranche, Gioberti) afirman que *tenemos la intuición de Dios en la del ser universal.* De ahí el nombre de *ontologismo* que se da especialmente a esta doctrina.

Los otros (San Anselmo, Descartes) se limitan a pretender que *la existencia de Dios es evidente a priori,* por el solo hecho de comprender el significado de la palabra Dios. En efecto, afirman, la palabra Dios significa "el Ser que posee todas las perfecciones". Y como la existencia es una perfección (¡imposible, sin recurrir en el absurdo, pensar en "un Ser perfecto que no exista"!): luego Dios existe. Sería, pues, imposible concebir a Dios sin comprender al mismo tiempo su existencia. Este es el famoso argumento que se ha llamado el argumento ontológico.

2. Crítica del argumento ontológico. — Santo Tomás critica este argumento del modo siguiente:

a) *No es evidente para todos,* ni aun para los que admiten la existencia de Dios, *que Dios sea el ser absolutamente perfecto,* de modo que no sea posible concebir otro mayor. Muchos filósofos paganos dijeron que el mundo era Dios, y algunos pueblos miran al sol y a la luna como a un Dios.

b) *El sofisma ontológico.* Aun suponiendo que la definición nominal de Dios fuera para todos "el ser absolutamente perfecto", *el argumento ontológico es un verdadero sofisma,* en cuanto *pasa indebidamente del orden lógico al orden real:*

yo no puedo *concebir* un ser perfecto sin *concebirlo* como existente (orden lógico); pero esto no prueba que este ser perfecto *exista* (orden real).

c) *El ontologismo* es, con mayor razón, sofístico. *Nosotros no vemos a Dios.* Todo nuestro saber proviene, directa o indirectamente, de la experiencia sensible; y Dios es y sigue siendo siempre para nosotros, aun al fin de nuestras investigaciones y de nuestras demostraciones, un *Dios escondido;* tan lejos está de nuestra aprehensión directa y de nuestra comprehensión natural.

En cuanto a la *intuición del ser universal* o inteligible (de la que hemos hablado en Psicología (141) y en Crítica (177), *no es en forma alguna la intuición de Dios* o del Ser infinitamente perfecto, sino la del ser en general o indeterminado.

La existencia de Dios no nos es, pues, inmediatamente vidente, y tiene necesidad de ser demostrada. Pero ¿es posible esta demostración?

Art. II. EL FIDEISMO Y EL AGNOTICISMO

200 **1. El argumento fideísta y agnóstico.** — *Los fideístas* pretenden que *la existencia de Dios no puede ser conocida por la razón natural, sino sólo por la fe.* Los *agnósticos* niegan a la vez el poder de la razón y las luces de la fe.

El principal argumento de unos y otros es que los principios de nuestras demostraciones vienen de los sentidos, porque toda nuestra experiencia es de origen sensible. Por tanto, *todo lo que sobrepasa lo sensible es incognoscible* e indemostrable por la razón; y como la existencia de Dios está sobre lo sensible, es por lo tanto indemostrable.

2. Crítica del argumento fideísta.

a) *Crítica general.* Santo Tomás advierte, primero, que *la opinión fideísta y agnóstica es una injuria para la razón natural,* que encuentra su más perfecta expresión en el arte de la demostración, que de los efectos se eleva al conocimiento de las causas. *Además destruye el orden de las ciencias y compromete la integridad del saber.* Porque si no hay ciencia de lo que sobrepasa la experiencia sensible, la ciencia de los fenómenos de la naturaleza sería la ciencia suprema, y el conjunto del saber humano queda privado de toda última explicación. En fin, *la opinión fideísta y agnóstica juzga ser vanidad el esfuerzo constante de los filósofos,* sobre todo de

los más eminentes, para demostrar la existencia de Dios. Sería cosa inconcebible que este esfuerzo procediera de una ilusión.

b) *Crítica especial.* Santo Tomás responde al argumento fideísta que en cualquier hipótesis nuestro conocimiento de la existencia de Dios tiene origen sensible, ya que toma como punto de partida los efectos sensibles del poder divino. Por eso este conocimiento no es capaz de hacernos conocer a Dios perfectamente, porque no hay proporción alguna entre sus bras sensibles y su naturaleza. Mas *la demostración sacada de los efectos sensibles basta para hacernos conocer a Dios como causa de estos efectos,* que es el objeto mismo de la demostración.

Además, la mejor refutación de los argumentos fideístas y agnósticos consiste en exponer las pruebas de la existencia de Dios de tal manera que su valor se imponga a la inteligencia y la obligue por la evidencia de la verdad.

CAPITULO II

PRUEBAS METAFISICAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

201 Podemos distinguir dos grupos de pruebas de la existencia de Dios: el de las *pruebas metafísicas* y el de las *pruebas morales*, según que estas pruebas partan de la realidad objetiva del universo o de la realidad moral. En realidad, toda prueba de Dios es metafísica, pues la existencia de Dios no es, propiamente hablando, objeto de aprehensión intuitiva y no puede ser demostrada sino con la ayuda de principios metafísicos. Es posible, no obstante, teniendo en cuenta es'a advertencia, conservar la división en pruebas metafísicas y pruebas morales.

Art. I. OBSERVACIONES GENERALES SOBRE LAS PRUEBAS METAFISICAS

1. La experiencia en las pruebas metafísicas. — Estas pruebas se llaman a menudo pruebas *físicas*, para subrayar el hecho de que se apoyan en la experiencia objetiva. Mas *toda prueba de la existencia de Dios*, sea metafísica o moral, *debe partir necesariamente de datos experimentales*, es decir, que debe tener su origen o punto de apoyo en los seres y los hechos concretos que nos revela la experiencia, para elevarse de ahí a un Ser real sin el cual estos seres y estos hechos y todo el universo quedarían inexplicados e inexplicables.

202 **2. Vista de conjunto de las pruebas metafísicas.** — Antes de exponer los diversos argumentos, es conveniente contemplarlos en conjun'o, en forma sintética, a fin de hacer más accesible a la inteligencia lo que constituye el nervio común de todos ellos.

a) *El hecho del condicionamiento universal.* Todo lo que vemos en nuestro alrededor y todo lo que la ciencia nos enseña cada día, aparécenos como un *encadenamiento de seres o de*

fenómenos que se suceden e implican unos a otros y forman así series o anillos sólidamente articulados. Eso es lo que podemos llamar el hecho del *condicionamiento universal*, por el que todos los seres y todos los fenómenos del universo encuentran su condición, es decir su causa o razón de ser en otro ser o en otro fenómeno.

b) *La causa primera incondicionada.* El principio que nos dirige aquí es que, de condicionado a condicionante, llégase necesariamente a un principio o a una causa absolutamente primera, absolutamente incondicionada, y, por tanto, colocada *fuera de la serie causal. De nada serviría,* en efecto, *ir hasta lo infinito,* ya que la serie causal, aun concebida como infinita, estaría aún toda entera condicionada, es decir compuesta únicamente de *intermediarios,* que transmitirían simplemente la causalidad. En el orden causal, el primer término incondicionado es el que lo produce todo, no sirviendo el resto más que para *transmitir* el movimiento o el ser. (Un canal, por largo que sea, no es la explicación del agua que circula en él; sólo la fuente nos explica el río. De la misma manera no se explica el movimiento de las bolas del billar, multiplicando el número de bolas, sino únicamente recurriendo a la mano que es causa primera del movimiento que las bolas se transmiten unas a otras.)

203 c) *La causa universal absolutamente primera.* Nuestra investigación no puede llegar sino a una causa única y por tanto universal, porque la *causa absolutamente primera no puede ser sino única.* Si, en efecto, fuera múltiples, habría que suponer que las causas absolutamente primeras son independientes entre sí (de lo contrario, no serían todas *absolutamente* primeras). Pero esta suposición es incompatible con la unidad y el orden que reina en el universo, e inconciliable con las exigencias de la razón, para la que lo inteligible, el ser y el uno son convertibles (192). Si no, habría que admitir que la ley absoluta de las cosas no coincide con la de nuestro pensamiento, que si el absurdo es inconcebible, puede no obstante constituir el fondo de las cosas. Mas en eso hay una imposibilidad radical, puesto que, según lo hemos visto en la Crítica del conocimiento (177), los principios de la razón no son otra cosa que las leyes mismas del ser.

Se ha de concluir, pues, que *no existe sino una Causa absolutamente primera,* y que esta Causa, que, por definición (siendo absolutamente primera) no depende de ninguna otra y domina a todas las series causales, debe ser un *Ser necesa-*

rio, es decir tal que no pueda no ser, tal que exista por su misma esencia y tenga en sí la razón total de su existencia.

204 **3. Objeción kantiana.** — Kant presentó contra el valor de las pruebas de la existencia de Dios una objeción general que vamos a examinar en este lugar. Todas estas pruebas, dice, se apoyan en el principio de causalidad, ya que quieren demostrar que Dios es causa del universo. Mas *el principio de causalidad no tiene valor sino en el orden de la experiencia sensible*. Luego las pruebas de la existencia de Dios son ineficaces.

A esta objeción respondemos: primero, que *el principio de causalidad*, tal como lo empleamos aquí, *no nos sirve sino para probar que el universo exige una causa*, y esto en virtud de lo que vemos experimentalmente en el universo, y *en manera alguna para definir lo que es o debe ser en sí esta causa;* luego, y en conformidad con lo que dejamos establecido en la Crítica del conocimiento (177), que *el principio de causalidad no es una forma subjetiva*, es decir *a priori y arbitraria*, de nuestra razón, *sino una evidencia objetiva*, captada en el mismo ser que se nos da en la experiencia y por tanto válido proporcionalmente para la universalidad del ser. Síguese de ahí que, al revés de lo que afirma Kant, *el empleo trascendental del principio de causalidad es legítimo* y rigurosamente válido.

Art. II. LAS CINCO VIAS

205 Una vez que hayamos comprendido bien el esquema general de las pruebas físicas (o metafísicas) de la existencia de Dios, son fáciles de comprender los cinco argumentos (o las cinco vías que llevan a Dios) propuestos por Santo Tomás. Estos argumentos parten de los diferentes órdenes de condicionamiento que nos es dado observar en el universo, y *cada una nos conduce al mismo Principio absolutamente primero*, que es Dios.

1. Prueba por el movimiento

Santo Tomás considera esta prueba como la más clara de todas. Para comprenderla bien, hay que tener muy presentes en el espíritu la noción de movimiento y el principio general sobre el cual se funda toda la prueba.

1. Principio del argumento.

a) *La noción de movimiento.* El término de movimiento no designa solamente el desplazamiento local. sino. en general. todo *paso de la potencia al acto*, es decir, de una manera de ser a otra. En efecto, como ya lo hemos visto en Cosmología (73), lo esencial en el movimiento es propiamente *el paso, como paso*, lo que hace del movimiento una realidad que participa a la vez del acto y de la potencia. *El movimiento es pues, el signo y la forma de lo que en general se llama el devenir.*

b) *La inteligibilidad del devenir.* Toda la cuestión estará, pues, en descubrir lo que hace inteligible (es decir lo que explica) el devenir. Para eso debemos recurrir al principio, establecido en Ontología (194), según el cual "todo lo que se mueve es movido por otro", es decir que nada pasa de la potencia al acto sino por la acción de una causa que ya está en acto; lo cual significa, en pocas palabras, que *nada puede ser causa de sí mismo.*

2. El argumento. — En virtud del principio precedente, Santo Tomás establece que *el movimiento exige un primer motor* (lo cual no es sino una aplicación del principio general de la inteligibilidad del devenir). "En efecto, escribe, es cosa evidente (y nuestros sentidos lo atestiguan) que en el mundo algunas cosas están en movimiento. Mas todo lo que está en movimiento es movido por otro. Es, en efecto, imposible que, bajo el mismo aspecto y de la misma manera, un ser sea a la vez moviente y movido, es decir que se mueva a sí mismo y pase por sí mismo de la potencia al acto. Por tanto, si una cosa está en movimiento, se ha de decir que es movida por otra (81). Además, si la cosa que mueve se mueve también, es necesario que también ella sea movida por otra, y ésta por otra. Mas no es posible llegar así hasta el infinito, porque en tal caso no habría primer motor, y se seguiría que tampoco habría otros motores, porque los motores intermediarios no mueven si no son movidos por el primer motor, como el palo no mueve si no es movido por la mano. Por tanto, *es necesario llegar a un motor primero que no sea movido por ningún otro.* Y este primer motor es Dios."

2 bis. Objeción. — Algunos filósofos han creído poder escapar de esta conclusión admitiendo una *serie indefinida y eterna*

de motores y de móviles. Si el mundo y el movimiento, piensan, son eternos, no hay por qué buscar un primer motor.

Mas Santo Tomás responde que esta objeción nada dice contra el argumento, por no tomarlo en su verdadero sentido. En efecto, el argumento conservaría toda su fuerza aun en la hipótesis de la eternidad del mundo, pues lo que en él se considera no es la serie de motores *accidentalmente* subordinados en el tiempo, sino la serie de motores *accidental y esencialmente* subordinados; *actualmente*, la planta crece, y su crecimiento depende del sol; mas el sol ¿de quién depende? ¿De quién tiene su movimiento *actual?* Si lo recibe de otro astro, este astro, a su vez, ¿de dónde tiene *actualmente* su movimiento? Es imposible ir hasta el infinito, porque eso sería suprimir el principio y la fuente del movimiento y por tanto el movimiento mismo. Mas es claro que existe el movimiento. Luego existe un primer motor. *Y si el mundo fuera eterno, eternamente exigiría su movimiento un primer motor.*

3. **Corolarios.** — De la noción de *primer motor inmóvil*, es decir de un *ser inmutable en la perfección que le pertenece por su misma esencia*, puédense deducir inmediatamente los siguientes corolarios:

a) *El primer motor inmóvil es infinitamente perfecto.* En efecto, todo cambio implica imperfección, ya que cambiar es adquirir ser que no se poseía. Si pues, el primer motor es absolutamente inmutable, es porque posee toda la perfección, es decir la plenitud del ser. En otros términos es *Acto puro.*

b) *El primer motor inmóvil es un ser espiritual*, porque la materia es corruptible y por tanto esencialmente imperfecta. Siendo espiritual, el primer motor debe también ser *inteligente y libre*, porque la inteligencia y la libertad son propiedades esenciales de los seres espirituales.

c) *El primer motor inmóvil es eterno*, por ser absolutamente inmutable.

d) *El primer motor inmóvil está presente en todas partes*, pues siendo principio del movimiento universal, está presente por su poder a todo lo que mueve, es decir al universo entero.

2. Prueba por la causalidad

1. El argumento.

206 a) *Existe una Causa absolutamente primera.* En la prueba por el movimiento, nos colocábamos en el punto de vista del

devenir fenomenal. Aquí contemplamos la *causalidad propiamente dicha.* Todo lo que es producido, hemos dicho, es producido por otra cosa (de lo contrario, lo que es producido sería causa de sí, es decir, sería anterior a sí, lo cual es absurdo). Concluímos de ahí, por exclusión de la regresión al infinito, que hay una Causa absolutamente primera, fuente de toda causalidad.

b) *Esta Causa primera es trascendente a todas las series causales.* En otros términos, no puede ser un elemento de la serie de causas. En efecto, si no fuera sino el primer *elemento* de la serie causal, habría que explicar cómo este primer elemento habría comenzado a ser causa, es decir que, en virtud del principio de que nada se produce a sí mismo, habría que recurrir a una causa anterior a la que se quisiera considerar como primera, lo cual es contradictorio. Por tanto, necesariamente *es preciso que la Causa primera trascienda* (es decir sobrepase absolutamente y domine) *a todas las series causales, que sea causa por sí,* incausada e increada.

2. **Objeción.** — Se ha querido a veces oponer a este argumento la *hipótesis de una causalidad circular,* es decir de una causalidad recíproca de los elementos del universo, transformándose la materia en energías diversas para volver luego a su estado original, y así indefinidamente (hipótesis defendida por algunos filósofos griegos, que no tenían la noción de creación, y entre los modernos por Nietzsche).

Pues bien, aunque se concediera un fundamento a esta hipótesis, no cambiaría nada al alcance de la prueba por la causalidad: *que la evolución sea circular* o *que sea lineal, esto no afecta sino a la transmisión, pero no a la fuente de la causalidad.* Quedaría además por explicar la existencia del universo, concebido como un Todo.

3. Prueba por la existencia de seres contingentes

207 1. **El argumento.** — Esta nueva prueba parte del hecho de que el *mundo físico se compone de seres contingentes,* es decir de seres que son, pero podrían no ser, porque estos seres, o bien los hemos visto nosotros nacer, o bien la ciencia nos prueba que han sido formados, o bien su composición exige, para quedar explicada, una causa de la unidad de tales seres.

Ahora bien, *los seres contingentes no tienen en sí la razón de su existencia.* En efecto, un ser que tuviera en sí, es decir

en su misma naturaleza, la razón de su existencia, existiría siempre y necesariamente. Los seres contingentes deben, pues, tener en otro la razón de su existencia; y este otro, si también es contingente, la tiene asimismo en otro. Mas no es posible ir así hasta el infinito: de ser en ser, hay que llegar, al fin de cuentas, a un ser que tenga en sí mismo la razón de su existencia, es decir a un *ser necesario, que exista de por sí*, y por el cual todos los otros existan.

Este ser necesario, que existe por su propia naturaleza, y no puede dejar de existir, es Dios.

2. **Objeción panteísta.** — Los panteístas admiten este razonamiento, pero no su conclusión. Para ellos, el *ser necesario no sería un Dios personal, sino el mismo mundo,* tomado en su conjunto, y concebido por ellos como un ser único e infinito.

Mas esta doctrina va evidentemente contra la razón. En efecto, *el todo, que es la suma de las partes, no puede ser de naturaleza distinta de esas partes*. Y siendo el mundo un compuesto de seres contingentes, él también es contingente, y no tiene más razón que cada una de sus partes para existir por sí mismo. Por tanto, su existencia, para ser inteligible, exige la existencia de un ser que exista por sí mismo, y éste es Dios.

4. Prueba por los grados de perfección de los seres

208 1. **El argumento.** — Partamos del aspecto de belleza que en tantos modos manifiestan las cosas. Y decimos si la belleza se encuentra en diversos seres según grados diversos, preciso es que sea en ellos producida por una causa única. Es *imposible*, en efecto, *que esta cualidad común a seres múltiples y diversos pertenezca a estos seres en razón de su propia naturaleza*, pues no se comprendería por qué la belleza se encuentra en ellos más o menos limitada. Serían esta belleza por su misma esencia, es decir que necesariamente la poseerían completa y perfecta, sin límites ni restricción. El hecho de que haya diferentes grados de belleza implica, pues, que *los diversos seres en que se descubren estos grados participan simplemente de una Belleza que existe fuera y sobre esta jerarquía de bellezas, y que es la Belleza absoluta e infinita.*

Este argumento se puede aplicar válidamente a todas las perfecciones o cualidades que pueden ser llevadas al absoluto: ser, unidad, bondad, verdad, belleza, inteligencia y sabiduría. *El primer Principio debe ser, pues, necesariamente Ser per-*

fecto, Unidad absoluta, Verdad, Bondad, Inteligencia y Sabiduría infinitas.

2. **Alcance del argumento.** — Este argumento no exige sólo una Belleza ideal, sino una *Belleza subsistente,* no sólo una Verdad o Bondad ideal, sino una *Verdad y una Bondad subsistentes* (y así de las demás perfecciones); es decir que nos lleva, como los argumentos precedentes, a un Ser que existe en sí y por sí, y que es por esencia Verdad, Bondad, Belleza, Unidad, etc., absolutas e infinitas.

Es que este argumento consiste también, como los precedentes, en ir en busca de una *razón de ser,* a saber en busca de la razón o de la causa de la semejanza o jerarquía de los seres compuestos. Y por ese camino, establece que *seres que poseen desiguales grados de perfección no tienen en sí mismos la última razón de esta perfección, y que ésta no puede explicarse sino por un Ser que la posea absolutamente y por esencia,* mientras que todos los demás no la poseen sino participada.

5. Prueba por el orden del mundo

1. **El argumento.**

209 a) *Principio del argumento.* La prueba por el orden del mundo (o argumento de las causas finales) se apoya en el *principio de finalidad,* y adopta la forma siguiente: *La compleja organización en vista de un fin requiere una inteligencia organizadora.* En efecto, sólo la inteligencia puede dar razón del orden, es decir de la organización de los medios en vista de un fin o de los elementos en vista del todo que componen: los cuerpos ignoran los fines y, por tanto, si ciertos cuerpos o elementos corporales funcionan juntos, síguese que su organización ha sido la obra de una inteligencia.

b) *Forma del argumento.* El argumento parte del *hecho del orden universal.* Este orden es evidente: considerado en su conjunto, contemplamos el universo como una cosa admirablemente ordenada, en la que todos los seres, por diferentes que sean, conspiran a un fin común, que es el bien general del universo. Por otra parte, cada uno de los seres que componen el universo manifiesta una finalidad interna, es decir una exacta apropiación de todas sus partes en vista del bien de este mismo ser.

Pues bien, *este orden no es inteligible sino por la existencia*

de un principio inteligente que ordena todas las cosas para su fin y para el fin del todo que forman. Que es lo que se deduce del principio demostrado más arriba. *Hay que admitir, pues, que existe una Causa ordenadora del universo.*

2. Objeciones.

210 a) *El argumento no nos llevaría a la existencia de una inteligencia infinita.* Tal es la objeción de Kant. El mundo, dice, no es infinito; y, si, en efecto, es necesaria una inteligencia ordenadora para explicar su unidad interna, bastaría, en rigor, una inteligencia de una potencia prodigiosa sin duda, pero no formalmente infinita.

La objeción es vana, pues comete el error de suponer que el orden del mundo resultaría de un simple arreglo de materiales preexistentes. En este caso, en efecto, una inteligencia no infinita sería una explicación suficiente del orden del mundo. Pero el asunto cambia totalmente si *el orden no es más que un aspecto del ser,* ya que es un orden interno, resultado de la esencia y de las propiedades mismas de las cosas, de modo que *el autor del orden es necesariamente, por el mismo hecho, el creador del ser universal,* a la vez Potencia infinita e Inteligencia infinita.

b) *El juego del azar.* Es difícil negar que el orden reine en el mundo. Por eso los ateos no lo ponen en duda. Mas para escapar a la conclusión del argumento, afirman que el orden del mundo puede ser explicado por la *casualidad.* El mundo actual, dicen, es el producto de fuerzas inconscientes y fatales; ha pasado por fases muy diferentes de la que ahora conocemos, y ésta no se ha perpetuado sino gracias a la armonía que estas misteriosas fuerzas han acabado por engendrar fortuitamente.

Fácil es echar de ver que esta explicación es, en realidad, lo contrario de una explicación. La casualidad tiene como característica la *inconstancia* y la *irregularidad,* que es justamente lo contrario del orden. La casualidad puede, en rigor, dar razón de un orden accidental y parcial, pero no de un orden que gobierne innumerables casos, y que se perpetúe, ya en el interior de los seres, ya en sus mutuas relaciones, con una constancia invariable.

c) *La evolución.* También se ha invocado la evolución para explicar el orden del mundo. Mas la evolución, lejos de fundar el orden, lo supone, ya que se realiza según leyes, y

leyes necesarias. *La evolución requiere*, pues, *absolutamente una inteligencia*. Y es que las causas eficientes no excluyen en modo alguno las causas finales: al contrario, el mecanismo no tiene sentido ni siquiera existencia sino por la finalidad. Hemos demostrado ya (84) que las causas que pueden explicar la evolución de los seres del universo no hacen sino obedecer a una *idea inmanente*, y, por consiguiente, suponen la existencia de un orden anterior y superior a ellas.

CAPÍTULO III

PRUEBAS MORALES DE LA EXISTENCIA DE DIOS

211 1. **Sentido general de las pruebas morales.** — Las pruebas morales se llaman así porque su punto de partida es la realidad *moral*. Expuestas con rigor, no tienen menos fuerza que los argumentos metafísicos con los que por lo demás están relacionados. Por otra parte, *son especialmente a propósito para hacer entender, no sólo lo muy profundo que el problema de Dios está arraigado en lo más hondo de nuestro corazón, sino también que no hay solución* verdadera y suficiente *sino en la creencia en la existencia de un Dios personal,* Inteligencia y Amor infinitos. Porque aquí es donde la idea de un Dios cósmico, alma del mundo, infinito devenir y ley universal anónima e impersonal, menos satisface ni a la razón ni al corazón.

2. **División de las pruebas morales.** — Podemo reducir a cuatro las pruebas morales que comúnmente se invocan en favor de la existencia de Dios, a saber: las pruebas *por la obligación moral, por las aspiraciones del alma* (o prueba psicológica), *por el consentimiento universal,* y *por el hecho de la experiencia mística.*

ART. I. PRUEBA POR LA OBLIGACIÓN MORAL

212 1. **El hecho del deber.** - Nuestros actos aquí abajo no van ni pueden ir al azar, sino que están ordenados por fines morales que resumimos en la idea de deber. Pues bien, *la obediencia al deber es esencialmente la prosecución perseverante de un ideal de perfección moral.*

2. **Sentido del deber.** — Mas ¿cómo este ideal no sería una idea subjetiva del espíritu? ¿O una especie de ilusión inventada por la humanidad? Dámonos cuenta perfecta de que *si no fuera más que una forma subjetiva, no podría poseer el poder*

de fascinación y sobre todo el valor obligatorio que le reconocemos. Para que la obligación moral tenga un sentido, es preciso que manifieste un orden del cual nosotros no somos los autores, y que emane de una Razón suprema, principio y fin de nuestra naturaleza. *También es preciso que el ideal sea a la vez realizado y sancionado por un Bien trascendente,* viviente y personal, es decir que representa un valor absoluto, objetivo, fundado de un Ser que lo realice en su plenitud y garantice el respeto por él.

Art. II. PRUEBA POR LAS ASPIRACIONES DEL ALMA

213 1. **El hecho de la inquietud humana.** — El hombre está sometido, durante su vida, a una especie de *contradicción* que no cesa de inquietar su razón y de llenar de angustia su corazón: por un lado, tiende, con todas las fuerzas de su ser, a la posesión de una felicidad perfecta, estable y sin fin, en la que se realizarían a la vez la perfección de su naturaleza y las ansias de su corazón; mas por otro lado, y sin poderlo remediar, hállase sometido a la miseria, a la enfermedad, a la tristeza y en fin a la muerte.

2. **El argumento.** — El hombre es un ser lleno de inquietudes. Mas posee también el sentimiento invencible de que la contradicción debe terminar, y de que la muerte no puede ser para él un fracaso radical, ni una entrada en la nada. Este sentimiento no es simplemente una reclamación de la sensibilidad que se subleva ante la disolución del ser corporal, sino algo más elevado, una reclamación de la razón.

El universo físico manifiesta, en efecto, un orden evidente; un riguroso determinismo regula su curso y reúne sus elementos, formando un cosmos, un mundo (que quiere decir cosa ordenada y armoniosa). Siendo esto así, *¿cómo será posible que el desorden y el absurdo reinen en el orden moral* y que reinen doblemente: primero, por la aniquilación de un ser inteligente y libre, que aspira con toda su alma a vivir sin fin y a gozar de una dicha sin mezcla de infelicidad, sin poder encontrar aquí abajo, ni en los placeres, ni en el arte, ni en la ciencia, nada que le satisfaga plenamente; y luego por el fracaso que padecería la justicia si después de la muerte, no viniera otra vida a restablecer, en favor del justo, el equilibrio que aquí abajo no encuentra realización?

Es, pues, *imposible admitir que el mundo, ordenado y ra-*

cional en el orden físico, esté entregado al absurdo en el orden moral. Esto equivale a decir que el orden moral implica y exige a la vez un *Bien supremo*, que satisfaga los profundos anhelos del corazón humano, y una *Providencia* que asegure la realización de una soberana e incorruptible justicia.

Art. III. PRUEBA POR EL CONSENTIMIENTO UNIVERSAL

214 **1. El hecho del consentimiento universal.** — La idea de Dios no es una idea reservada a los filósofos y a los sabios, ni una noción moderna, ni un elemento de la civilización occidental. Es una *idea universal en el tiempo y en el espacio.* En todas las latitudes y en todas las culturas, desde los orígenes hasta nuestros días, los hombres, sabios o ignorantes, han afirmado su creencia en la existencia de un Dueño soberano del universo. Ni las mitologías, tan raras a veces, en las que se ha expresado la creencia en Dios, ni el ateísmo, pretendido o real, que encontramos en la historia, sobre todo en la contemporánea, nada pueden suponer contra *el hecho del consentimiento universal, moralmente unánime del género humano.* Pues bien, este hecho debemos explicarlo.

2. Sentido y alcance del argumento. — No se puede decir simplemente que la universalidad de la creencia en Dios pruebe su existencia. Hasta Copérnico, los hombres creyeron unánimemente que el sol giraba alrededor de la tierra; pero esto no prueba en modo alguno la realidad de tal movimiento. Mas esta unanimidad probaba sin duda que serias y graves razones (a saber, las apariencias, tales que nada, hasta Copérnico y Galileo, permitía contradecirlas) militaban en favor de tal opinión.

Lo mismo sucede en el caso de la universalidad de la creencia en Dios. *Esta universalidad supone que existen razones poderosas y accesibles a todas las inteligencias en favor de la creencia en Dios.* Mientras no se llegue a demostrar que estas razones están desprovistas de valor, se habrá de pensar que la creencia en Dios se basa en el ejercicio normal del pensamiento humano, dócil a las exigencias racionales. Mas también se echa de ver por lo dicho que no es tanto la creencia lo que sirve de argumento, cuanto *la presunción de que una evidencia objetiva es la que ha dado lugar al consentimiento universal.*

Art. IV. PRUEBA POR LA EXPERIENCIA MISTICA

215 1. **El hecho de la experiencia mística.** — Muchas son las grandes almas religiosas: San Pablo, San Francisco de Asís, San Juan de la Cruz, Santa Teresa, María de la Encarnación, etc., que han afirmado haber entrado en *contacto experimental con Dios*, de una manera que sobrepasa seguramente los medios de expresión humana, y en el que han gozado de la irresistible evidencia de la presencia de Dios. Puédeselas tachar de ilusiones. Pero hay que ver también las grandes dificultades en que incurre esta explicación, cuando se trata de espíritus lúcidos y sanos, de caracteres de absoluta rectitud y lealtad, de personas cuya vida fué una prodigiosa fecundidad para el bien

2. **El argumento.** — El argumento que se funda en el hecho místico consistirá en decir que *toda esta experiencia de lo divino*, que alcanza las más altas cumbres en los grandes místicos cristianos, es *absolutamente inexplicable si se prescinde de Dios*. Puédese admitir, sin duda, que tal o cual místico haya estado en el error. Pero sería realmente imposible que todos se hubieran engañado y nos engañen hablándonos, con tanta fuerza y convicción, de las mismas realidades sobrenaturales que ellos conocieron en experiencias absolutamente personales e incomunicables.

Se ha de concluir, pues, con Bergson, que existe, en la unanimidad de los grandes místicos cristianos al describir sus experiencias, "la señal de una identidad de intuición", o, más exactamente, de una identidad de experiencia que no se explica bien sino "por *la existencia real del Ser con el cual (los místicos) creen en comunicación*".

3. **Alcance del argumento.** — Este argumento, no obstante, no parece constituir una verdadera prueba. Porque si la experiencia mística no vale, para sus mismos beneficiarios, sino en la medida en que la interpretan según la noción que de Dios poseen por la razón y de la fe, es evidente con mayor razón que *el testimonio de los místicos no tendrá valor y fuerza de prueba sino para quienes admiten ya, por la razón y por la fe, la existencia de un Dios personal.*

CAPITULO IV

CONCLUSIÓN DE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

216 1. **El punto de vista común a todas las pruebas.** — Todas las pruebas de la existencia de Dios son *aplicaciones del principio de razón suficiente:* toda cosa tiene su razón, o en sí, o en otro. En otros términos: lo más no puede venir de lo menos ni el ser de la nada. Cada prueba, al contemplar un punto de vista particular, precisa la aplicación del principio de razón, en el dominio de la contingencia, en el del movimiento, en el de las causas finales, en los dominios de la obligación moral, de las aspiraciones del hombre y del consentimiento universal. En cada caso, el principio de razón obliga a concluir a la existencia de un Ser que existe de por sí, primer motor universal, inteligencia infinita, principio y fin del orden moral, y absoluta perfección.

2. **Cada prueba basta para probar la existencia de Dios.** — No hay, pues, necesidad de recurrir a todas las pruebas juntas. *Cada una, de por sí, nos lleva a Dios e implica a todas las otras.* De modo que, como lo hemos probado, quien dice *primer motor inmóvil,* dice *perfección absoluta, ser increado y eterno y causa universal,* no sólo del movimiento, sino *del ser,* si es cierto que el movimiento, es decir el cambio, revela la insuficiencia radical del ser.

Mas cada una de estas pruebas tiene la ventaja de hacer resaltar un aspecto de la causalidad divina y de hacer ver que, cualquiera que sea el punto de vista que se adopta, el mundo no tiene su razón suficiente de existir sino en Dios: por eso no queda sino elegir entre estas dos conclusiones: o *Dios* o *el absurdo total.*

3. **Espontaneidad de la creencia en Dios.** — La conclusión a que llegamos no es exclusivamente el fruto de una demostración científica, tal como la que los filósofos, preocupados de la precisión, o para responder a diversas dificultades, han formulado. *La certeza de la existencia de Dios no depende de la perfección científica de las pruebas que se pueden presentar.* Al contrario, prueba necesaria a cualquier hombre para adquirir una certeza plena es tan fácil y tan clara que apenas si se fija uno en los procedimientos lógicos empleados, y los argumentos científicamente desarrollados, lejos de dar al hombre la primera certeza de la existencia de Dios, no hacen sino aclarar y fortalecer la que ya poseía.

217 4. **¿Hay una intuición de la existencia de Dios?** — Esta espontaneidad de la creencia en la existencia de Dios explica que se pueda tan a menudo hablar de *intuición de la existencia de Dios* (de la *existencia* de Dios, decimos, es decir de esta verdad que *Dios existe* —y no de Dios en sí mismo—). Parece, en efecto, que la argumentación en favor de la existencia de Dios está fundada en una intuición primitiva y universal; la misma por la que, como lo hemos vista ya (176), aprehendemos, inmediatamente y sin ningún razonamiento, en la realidad objetiva, las leyes universales del ser y, por tanto las condiciones absolutas de la inteligibilidad del ser.

Así es posible explicar a la vez la *rapidez de la inferencia* por la que la humana inteligencia concluye a la existencia de Dios, y de la *universalidad de esta inferencia*. En un sentido, es tan natural e invencible como la intuición del ser inteligible y de los principios universales del ser.

SEGUNDA PARTE

LA NATURALEZA DE DIOS

CAPÍTULO I

LOS ATRIBUTOS DIVINOS EN GENERAL

Art. I. NOCIÓN DE LOS ATRIBUTO DIVINOS

218 1. **Definición.** — Los atributos divinos no son otra cosa que las *perfecciones de Dios, tales como la razón puede conocerlas.* En efecto, las diversas pruebas de la existencia de Dios nos han conducido cada una a un aspecto particular de Dios: primer motor inmóvil, existente por sí, soberana perfección, etc. Ellas nos han hecho, pues, conocer de una manera cierta no sólo la existencia de Dios, sino también su naturaleza.

2. **¿Cómo conocemos la naturaleza divina?** — Nosotros no podemos elevarnos, por las solas fuerzas de la razón, a conoser la naturaleza divina en lo que la constituye propiamente. *Sólo la conocemos por sus efectos.* Indudablemente que los efectos tienen siempre alguna semejanza con su causa: por eso nuestro conocimiento de la naturaleza divina es real. Pero sigue siendo imperfecto, porque no conocemos perfectamente una cosa si no la conocemos en ella misma.

Art. II. NOSOTROS PODEMOS CONOCER LA NATURALEZA DIVINA

219 Algunos filósofos han sostenido que la naturaleza divina nos era totalmente *incognoscible,* porque nuestra razón está limitada a lo finito y a lo relativo, y lo infinito y lo absoluto le son totalmente ajenos.

Respondemos a esta objeción con las observaciones siguientes:

1. **Dios es incomprensible,** porque de cualquier manera que le consideremos, es el Ser infinito. Y nuestra inteligencia,

esencialmente limitada, no puede comprender, es decir abrazar al Infinito, así como nosotros no podemos abrazar una montaña. Por todos lados, *Dios sobrepasa infinitamente nuestra inteligencia*, y todo lo que de él podemos concebir no es sino un balbuceo si se lo compara con lo que es.

2. **Dios no es incognoscible**, porque el conocimiento que de él tenemos, si bien no es perfecto, es, no obstante, un *verdadero conocimiento*. La ciencia está lejos de conocer el mundo de manera perfecta o adecuada; pero tiene, sin embargo, la legítima pretensión de descubrirnos en parte su naturaleza y sus leyes. Del mismo modo, si nosotros no somos capaces de rodear una montaña con nuestros brazos, podemos al menos con la vista adquirir de ella un conocimiento parcial.

3. **Sabemos que nuestro conocimiento de Dios es imperfecto.** — Esto nos libra de ciertos errores. Nosotros no concebimos, en efecto, la naturaleza divina según el modelo de la nuestra: nosotros no hacemos a Dios a nuestra semejanza. Dios, decimos, debe poseer todas las perfecciones que se encuentran en los efectos de su poder, porque no puede haber en la causa menos que en los efectos. Mas estas perfecciones de las criaturas son perfecciones relativas, mezcladas con otras imperfecciones. Debemos, pues, al atribuirlas a Dios, negar de ellas todo lo que las limita (*vía de eliminación*) y elevarlas al infinito (*vía eminente, de eminencia*).

De esta manera, no atribuimos a Dios las perfecciones de las criaturas sino por *analogía* (190), es decir afirmando que las semejanzas dejan subsistir infinitas diferencias, y que, por ejemplo, la inteligencia, la libertad y la bondad no son en Dios solamente *superiores* a las del hombre, sino que son *de otro orden*.

4. **Los divinos atributos no introducen en Dios composición alguna.** — Nuestra manera discursiva de pensar es la que nos hace concebir estos atributos como distintos entre sí. Mas lo que en esta concepción hay de inexacto lo corregimos *diciendo que los divinos atributos no son en realidad mas que los diferentes aspectos de la esencia perfectamente simple de Dios.*

CAPITULO II

ATRIBUTOS ENTITATIVOS

220 Llámase *atributos entitativos* (o metafísicos) a los que tienen relación con el mismo ser de Dios. Estos atributos son los siguientes:

1. **Simplicidad.** — Dios no está compuesto de partes, ni cuantitativas, ni metafísicas, ni lógicas. En efecto, toda composición implica imperfección, porque el compuesto depende necesariamente de los elementos o partes que le constituyen; en consecuencia, con relación a sus componentes es un ser secundario y derivado. Mas Dios es el ser absolutamente primero. Luego en ninguna forma es compuesto. Luego es perfectamente simple.

2. **Infinitud.** — Dios es infinito, es decir *sin límites en su ser*, porque es el Ser por sí mismo, es decir el ser que existe por su propia esencia. En efecto, ¿de dónde podrían venirle los límites? No podría ser de un poder extraño a él, pues todos son inferiores a él, no depende de nadie y todos dependen de él. Tampoco podrían venir de su propia voluntad, porque Dios no se hizo a sí mismo. Ni, en fin, de su propia esencia, porque esta esencia encierra todas las perfecciones y excluye toda imperfección y por tanto cualquier límite.

3. **Unicidad.** — La unidad de que tratamos aquí, no es la que resulta de la indivisión del ser en sí mismo (192); pues sabemos ya que siendo Dios infinitamente simple es por lo mismo infinitamente uno. Trátase de probar ahora que Dios es único, es decir que no puede haber más que un solo Dios.

Esto es consecuencia de que *el concepto de dos seres infinitamente perfectos es contradictorio*. En efecto, Dios es todo lo que es por su misma divinidad, es decir por su naturaleza.

Pues bien, lo que hace tal a un ser es incomunicable y por tanto no se puede multiplicar: si un hombre fuera *tal hombre* por la misma naturaleza humana, y no (como es el caso) por las cualidades individuales que lo distinguen de los otros hombres, formaría un uno con la humanidad; sería la humanidad misma, y no podría haber otro hombre más que él. Así, *siendo Dios la misma naturaleza divina, no puede haber más que un solo Dios.* La unicidad divina puede demostrarse también por la absoluta perfección de la divinidad. *Si hubiera muchos dioses, necesariamente diferirían entre sí.* Mas esta diferencia implicaría que uno posee algo que falta al otro, el cual no sería en consecuencia absolutamente perfecto y, por tanto no podría ser Dios; o bien a ambos faltaría alguna perfección poseída por el otro, y en tal caso, ninguno poseería la perfección infinita, es decir que ninguno sería Dios.

4. **Inmensidad.** — Etimológicamente es inmenso lo que no se puede medir, e inmensidad es un *atributo divino que excluye de Dios toda posibilidad de ser circunscrito o limitado por alguna cosa.* Este atributo deriva inmediatamente de la infinitud divina: lo que es infinito no puede estar limitado por nada.

La ubicuidad, o presencia de Dios en todas las cosas, no se realiza sino por la creación del mundo. *Dios está presente al universo y a cada parte del universo,* al cual conserva por la continua acción de su poder.

5. **Eternidad.** — Dios es eterno por existir por la misma necesidad de su naturaleza. Por otra parte, comenzar a ser es una imperfección que no podemos atribuir sin contradicción al ser infinitamente perfecto.

La eternidad divina excluye el cambio y la sucesión. No es un desenvolvimiento infinito de diversos y sucesivos estados, sino que es propiamente la *posesión total y perfecta de una vida sin fin.* No hay, pues, en ella ni pasado, ni futuro: la eternidad es un presente perpetuo.

CAPITULO III

ATRIBUTOS OPERATIVOS

221 Dios es un ser espiritual. Debemos, pues, atribuirle las operaciones de los seres espirituales, es decir las operaciones de la *inteligencia* y las de la *juventud*.

ART. I. LA INTELIGENCIA DIVINA

1. **La ciencia divina.** — En Dios todo es infinito. Debemos, pues, admitir que Dios es una inteligencia infinita y que posee una *ciencia infinita*, a saber: no sólo ciencia de todo lo que fué, es o será, sino también la de todo lo que es posible. *Dios conoce en su esencia la infinita multitud de los seres que podría llamar a la existencia* como otras tantas participaciones de esta esencia.

2. **Objeto de la ciencia divina:**

a) *La esencia de Dios* es el primer objeto de la ciencia divina, objeto siempre presente al Pensamiento divino, con el cual se identifica.

b) *Todos los seres.* Dios conoce todos los seres reales del pasado, del presente y los futuros, así como todos lo posibles. Todos estos seres, reales o posibles, *Dios los conoce como a imágenes más o menos lejanas de sí mismo* y conócelos en su propia esencia.

3. **Modo de la ciencia divina.** — Dios, para saber, no tiene necesidad de razonamiento, por ser el razonamiento la imperfección de una ciencia que se forma poco a poco, y que por tanto supone la ignorancia. *Dios ve todo de una sola intuición,* de una sola mirada; y su pensamiento penetra hasta el fondo más íntimo de los seres.

ART. II. LA VOLUNTAD DIVINA

222 **1. El amor divino.** — La voluntad, hemos dicho antes (147) es una inclinación hacia el bien aprehendido por la inteligencia. Esta inclinación debe existir en Dios y llevarle a amar el bien que conoce.

2. Objeto del amor divino.

a) *Dios se ama a sí mismo como se conoce*, es decir infinitamente. El es, en efecto, el Bien perfecto, que no puede menos de amar, y en cuyo conocimiento encuentra una infinita felicidad.

b) *Dios ama a todos los seres que ha creado*, en tanto que y en la medida en que participan de su infinita perfección, es decir en la medida en que imitan su divina esencia.

3. Modo de la voluntad divina. — La voluntad divina no conoce límites y está libre de cualquier impedimento. *Dios puede todo lo que quiere*. A veces se añade: salvo lo que encierra contradicción. Más la contradicción, por no ser más que un nombre, no puede limitar realmente a la divina omnipotencia.

Es también evidente que Dios no puede querer el mal moral. Este, tomado absolutamente, no se puede definir sino como la negación de Dios. Pero Dios, que es el ser necesario, no puede negarse o renegarse a sí mismo.

4. Conclusión acerca de los atributos divinos. — Todo este estudio acerca de los divinos atributos debe dejarnos un *sentimiento muy vivo de nuestra insuficiencia y de nuestra impotencia para pensar en Dios en sí mismo*. Y éste es el punto más alto de nuestro conocimiento de Dios, ya que por ahí proclamamos la trascendencia infinita del Ser que no puede ser puesto en parangón con los seres de la creación.

TERCERA PARTE

DIOS Y EL MUNDO

Los diversos problemas que las relaciones de Dios con el universo plantean son los de la *distinción de Dios y del mundo*, de la *creación*, y de la *Providencia*.

CAPITULO I

DISTINCIÓN DE DIOS Y DEL MUNDO

Art. I. EL PANTEISMO

223 **1. Las diferentes formas de panteísmo.** — La existencia de un Dios personal, absolutamente distinto del universo, es negada por el panteísmo (etimológicamente: Dios es el Todo, o el Todo es Dios). Podemos distinguir tres clases diferentes de panteísmo.

a) *Panteísmo emanatista*. Esta concepción es la de Plotino, según el cual Dios, o el *Uno primitivo, engendra necesariamente, en virtud de su misma naturaleza, a todo slos seres del universo*. Todo el universo emana (o sale), pues, de Dios, y no es otra cosa que una especie de explicación de Dios. Este panteísmo absorbe a Dios en el mundo.

b) *Panteísmo realista*. Spinoza rechaza el sistema emanatista, que le parece no guardar bastante la absoluta identidad de Dios y del mundo. Para Spinoza, en efecto, no existe sino una sola Sustancia, sino un *solo Ser, del que el universo y los seres singulares que lo componen no son sino la manifestación*. Podríamos decir que no son sino fenómenos de Dios. Spinoza absorbe, pues, el mundo en Dios.

c) *Panteísmo evolucionista*. Es la doctrina de aquellos para quienes *Dios es el término del devenir universal*. Dios no es, sino que se hace. O si es, no es otra cosa que la fuerza inmanente que mueve el mundo desde dentro y gobierno su evolución. Esta doctrina ha sido propuesta bajo muy diversas formas, sobre todo por los filósofos alemanes del siglo XIX (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer).

224 **2. Discusión del panteísmo.** — Bajo cualquier forma que se presente, el panteísmo no solamente queda excluido por los resultados positivos de la demostración de la existencia

de Dios y de los atributos divinos, sino que también implica en sí tal cantidad de dificultades que no es posible proponerlo siquiera de manera inteligible. Examinemos las principales de estas dificultades.

a) *El panteísmo es contradictorio en sí mismo.* En efecto, identifica lo perfecto con lo imperfecto, lo finito con lo infinito, lo contingente con lo necesario. Un solo y mismo ser no puede estar sometido a la desgracia lógica de poseer *atributos* tan *incompatibles entre sí*. Un círculo cuadrado sería más fácil de ser concebido.

b) *El panteísmo va contra la experiencia.* La experiencia nos impone, en efecto, con la mayor evidencia el sentimiento de nuestra personalidad, es decir de nuestra cualidad de *sujetos autónomos, libres y responsables.* Pero ¿sería posible este sentimiento si no fuéramos realmente distintos de Dios o si Dios no fuera real sino en nosotros y por nosotros?

c) *El panteísmo choca contra la realidad moral.* Llega fatalmente a justificar todo lo que tiene realidad. *Si todo es Dios, o si Dios se confunde con el mundo, todo lo que sucede es a la vez necesario y bueno.* La distinción del bien y del mal es una cosa sin sentido (y algo inexplicable) y al mismo tiempo desaparece la idea de responsabilidad personal.

d) *El panteísmo evolucionista hace brotar al ser de la nada.* La idea de un Dios que se va haciendo poco a poco, mediante el devenir universal, equivale a poner lo menos como principio de lo más, la nada como principio del ser, sin hablar del *absurdo que es suponer un orden que se realiza solo,* una evolución que se desenvuelve por sí misma, sin ser gobernada ni dirigida. Se dice muy poco al decir que tales teorías son falsas. Son literalmente impensables.

Art. II. INMANENCIA Y TRASCENDENCIA

224 Tenemos, pues, que atenernos a las pruebas por las que Dios se nos manifiesta como absolutamente distinto del universo y trascendiendo a este universo. Mas por un lado conviene comprender bien que la trascendencia de Dios no suprime la inmanencia (o presencia) de Dios en el universo, y por otra parte, hay que entender exactamente el alcance de estas nociones de trascendencia y de inmanencia.

1. La divina inmanencia. — Como *Dios* es necesariamente primer Principio y Causa universal, *debe estar presente a todo*

lo que es, y hasta debe estar *más presente a los seres que ellos lo están a sí mismos*, ya que no existen ni subsisten sino por efecto de un continuo influjo del poder creador. También hemos de decir en toda verdad con San Pablo, que "en Dios tenemos la vida, el movimiento y el ser".

La inmanencia no la hemos de imaginar, pues, como una especie de mezcla del Ser divino con las cosas creadas. Hay que concebirla como un *modo de presencia espiritual, irreductible a las presencias corporales, y por lo mismo infinitamente más profunda y más envolvente.*

2. **La divina trascendencia.** — La divina inmanencia no nos ha de hacer olvidar la trascendencia, es decir la *absoluta independencia de Dios respecto del mundo y el soberano señorío de Dios sobre todo el universo.* Hemos de cuidarnos, pues, de representarnos la divina trascendencia como una exterioridad especial y material, como si la absoluta distinción de Dios y del mundo implicara una yuxtaposición del mundo y de Dios. La noción de trascendencia nada de eso significa, sino que es esencialmente la *independencia absoluta*, la *perfecta aseidad* de Dios (o propiedad de existir necesariamente, por sí *a se*).

3. **Inmanencia y trascendencia son igualmente necesarias.** — En efecto, inmanencia y trascendencia son dos aspectos igualmente inevitables de una noción de Dios conforme a lo que a la vez requieren la experiencia y la razón. *Si no existe la inmanencia*, Dios es extraño al universo, y no es por tanto ni infinito ni perfecto: la idea de Dios resulta algo contradictorio. *Si falta la trascendencia, Dios es idéntico al universo*, y también aparece como imperfecto, potencial y en devenir. La noción de Dios es una vez más contradictoria.

Art. III. DIOS ES UN SER PERSONAL

226 1. **Noción de un Ser infinito personal.** — Todo lo que acabamos de decir nos lleva a reconocer que Dios, si existe, no puede menos que ser el Ser infinito, radicalmente distinto del universo que creó y que conserva por un acto de su libre voluntad; y por consiguiente que Dios es un Ser que llamaremos, por analogía, *personal*, es decir un *Ser subsistente, inteligente y libre.*

¿Cómo, por lo demás, sería posible que el principio del que

proceden, en el universo, los sujetos inteligentes y libres, las almas que aspiran a gozar de la verdad absoluta y de la felicidad sin fin, fuera una realidad impersonal, inconsciente y dominada por un fatal determinismo? Habría en eso una insoportable contradicción.

227 2. **El antropomorfismo.** — Cuando pensamos y hablamos de Dios, no nos es posible escapar al antropomorfismo, porque no podemos pensar en Dios y hablar de Dios, si no es valiéndonos de nuestros conceptos, que los sacamos de lo sensible. El antropomorfismo, por lo demás, puede ser precioso para la conciencia religiosa, porque da una especie de apoyo al alma humana, que tiene necesidad de *imaginar* lo que piensa. Pero es *preciso saber bien de qué se trata, es decir, que lo neguemos al mismo tiempo que echamos manos de él.* Dios no es un Ser personal como nosotros; Dios no tiene cuerpo; la inteligencia y la voluntad no son en él lo que son en nosotros. En Dios no existen sino distinciones virtuales, fundadas en la infinita riqueza de su esencia, pero transformadas por nuestra razón discursiva en multiplicidad real. *Dios nos sobrepasa infinitamente.*

CAPÍTULO II

LA CREACIÓN

228 De todo lo que llevamos dicho échase de ver hasta la evidencia que Dios, por ser radicalmente distinto de un universo que no tiene ni puede tener en sí mismo su razón suficiente, debe ser el creador de este universo. *El hecho de la creación no está, pues, en discusión, sino sólo el modo de esa creación.* No nos queda, pues, sino precisar la noción de creación, y la otra que le es conexa, la de conservación.

ART. I. LA NOCIÓN DE LA CREACIÓN

1. ¿Qué cosa es crear?

a) *Crear es hacer una cosa de la nada.* Tal es el *sentido propio* de la palabra creación. La producción de una nueva forma en una materia preexistente sólo impropiamente se llama creación. En realidad, la forma no es sacada de la nada, lo mismo que la materia. Hay simplemente *transformación.*

Crear es el privilegio de Dios, porque *la creación propiamente dicha exige un poder infinito.*

b) *Creación y comienzo.* Es fundamental comprender bien que *la idea de creación no está necesariamente unida a la de un tiempo inicial.* Al contrario, la creación hace completamente abstracción de la idea de comienzo temporal, y no significa otra cosa que la *absoluta dependencia del mundo, hasta el más mínimo de los seres, con relación a Dios.*

En realidad, el mundo, por haber sido creado, que haya tenido o no un primer instante *temporal,* no deja de comenzar. *Al no existir por sí mismo, sino sólo por la virtud creadora de Dios, y esto en cada instante de su duración, a la vez en su todo y en cada uno de sus elementos, es de su esen-*

cia al comenzar siempre. La hipótesis de la ternidad del mundo no suprime esta necesidad: si el mundo no hubiera tenido comienzo *temporal*, no dejaría por este motivo de ser en cada instante creado por Dios, y por tanto de recibir de Dios el ser que posee (lo cual es propiamente comenzar) (205). Echase de ver al mismo tiempo cómo, aun en esta hipótesis, la idea de eternidad no podría aplicarse realmente al mundo, porque, según hemos visto (220), la eternidad excluye el cambio y la sucesión (es decir *toda suerte de comienzo*). Dios solo es eterno. Por eso, si el mundo no hubiera tenido un instante inicial, podríase hablar de su *perpetuidad*, mas no de su eternidad.

c) *Creación y duración*. *La noción de creación* (en la hipótesis de que el mundo hubiera tenido un instante inicial) no implica en modo alguno la idea de una *duración vacía*, que precediera a la duración concreta y a la existencia real. En realidad, *el tiempo es coextensivo a lo real creado*: si el universo ha tenido un instante inicial, el tiempo comenzó con él, y, según hemos visto al estudiar esta entidad (74), hasta el tiempo debe ser tenido como *lógicamente* posterior al mundo como sustancia móvil, ya que no es fundamentalmente sino una consecuencia del movimiento.

Si pues el mundo tuvo un comienzo temporal, antes del mundo no había nada, ni ser, ni mundo, ni duración temporal, ni vacío, ni materia preexistente. *El ser universal, en su sustancia y en todos los atributos que le afectan, incluído el tiempo, nacieron de un acto absoluto e intemporal de Dios*.

2. **El modo de la creación.** — No es posible concebir el origen del mundo, cuando se parte de la idea de creación, sino de dos maneras: o *bien Dios sacó el mundo de la nada absoluta, o bien lo hizo de una parte de su sustancia*.

Esta segunda hipótesis queda excluída por la refutación del panteísmo emanatista (224). Es, en efecto, absurdo pensar que Dios haya podido hacer el mundo de una parte de su sustancia, porque Dios es un ser espiritual y perfectamente simple. No puede, pues, haber formado de su sustancia un mundo material, compuesto y perecedero.

Hay que admitir, pues, que *Dios creó el mundo y que lo creó de nada*. Porque si quisiéramos suponer una sustancia preexistente, de la que hubiera Dios formado el mundo, el problema no haría sino volver a plantearse de nuevo: esta sustancia preexistente al mundo ¿de dónde vino? O bien la sacó Dios de la nada absoluta, o bien la formó de su propia

sustancia. Siendo absurda esta segunda hipótesis, no queda sino la creación *ex nihilo.*

3. **Libertad de la creación.** — El acto creador es libre. Esto es una *consecuencia necesaria de la naturaleza de Dios.* Sí, en efecto, Dios es el Ser perfecto e infinito, no puede estar sometido a una necesidad de producir el ser, pues esto supondría que está dominado ya por una fuerza exterior a él, o bien por un determinismo interno, lo cual es incompatible con la noción de ser perfecto e infinito.

Art. II. OBJECIONES CONTRA LA CREACIÓN

229 Las observaciones precedentes permitirán resolver las dificultades que se suscitan a veces contra la noción de creación.

1. **La eternidad del mundo y la idea de creación.** — Una objeción corriente consiste en decir que si el mundo es eterno, la creación es inútil, en el sentido de que *la existencia del mundo* no tiene ya necesidad de ser explicada.

Esta objeción, como se ve, procede de una noción errónea de la creación, que une indebidamente a ésta con un comienzo temporal. Precisemos, pues, que la *hipótesis de la eternidad del mundo no suprimiría la necesidad de la creación,* porque lo que obliga a admitir la creación del mundo, no es el hecho de que haya comenzado después de no haber sido (lo cual es la *verdad de hecho,* pero que ignoraríamos sin la Revelación): es ante todo el hecho de que *el mundo no tiene en sí la razón de su existencia,* es decir que es contingente, como lo hemos demostrado al estudiar las pruebas de la existencia de Dios (207). Si, pues, por hipótesis, el mundo fuera eterno, no sería menos dependiente eternamente de Dios, es decir, creado por Dios, en la totalidad de su ser y esto en cada momento de su duración y en cada uno de los seres singulares que lo componen.

2. **Objeción: De nada no se hace nada.** — La objeción fundada en este axioma va dirigida, no ya simplemente contra el hecho de la creación, sino contra la misma idea de creación. Esta sería ininteligible.

También en este caso, la respuesta a la objeción se seguirá de la exacta inteligencia de la noción de creación. En efecto:

a) *La creación es incomprensible, pero no ininteligible.* La creación, en sentido propio, sobrepasa evidentemente el alcance de nuestra inteligencia, por tratarse de una actividad que es el privilegio de Dios, en cuanto exige un poder *infinito.* Mas la idea de creación no es ininteligible, es decir absurda. Al contrario, *la idea de creación es, en primer lugar, inteligible en sí misma,* ya que atribuye a Dios la omnipotencia que lógica y necesariamente corresponde al Ser perfecto e infinito; y es por *otra parte, fuente de inteligibilidad,* ya que, por ella, el universo se explica ante la razón, en su existencia y a la vez en sus propiedades. En cambio, *la negación de la creación equivale a erigir el absurdo en ley universal.* La razón rechaza este suicidio.

b) *Sentido de la expresión* ex nihilo. Cuando se dice que de la nada no viene nada, se enuncia una gran verdad si se quiere decir que la nada no es una causa o una materia. Pero la noción de creación no supone que el ser venga de la nada, sino que viene *después* de la nada. En realidad, viene de Dios y de su infinito poder. *Dios no hizo el mundo con nada, como con una materia preexistente,* sino que lo hizo absolutamente por su poder, lo hizo no habiendo antes nada.

Art. III. LA CONSERVACIÓN DEL MUNDO

230 1. **La noción de conservación.** — Hemos visto antes (203) que la permanencia de los seres contingentes no se explica adecuadamente por el hecho de haberles sido transmitida la existencia y la vida. En todo momento, estos seres y el universo entero dependen de la Causa primera: *a esta dependencia, que no es otra cosa que la continuación en el acto creador, llámase la conservación.* La actividad creadora de Dios no cesa, pues, de penetrar hasta la misma raíz de nuestro ser, para mantenerlo en la existencia.

2. **Conservación y duración.** — La conservación, desde el punto de vista divino, no es un acto temporal: confúndese con el acto creador, que no está en el tiempo. Mas, *desde nuestro punto de vista, es el aspecto temporal bajo el cual se traduce para nosotros,* que estamos en el tiempo, *el único acto por el cual nos crea Dios.*

CAPÍTULO III

LA PROVIDENCIA

ART. I. NOCIÓN DE LA PROVIDENCIA

231 1. **Definición.** — Todo lo que hasta aquí hemos dicho de Dios se reduce a afirmar la realidad de la divina Providencia, es decir de *la acción que Dios ejerce sobre la criatura para conservarla y dirigirla hacia su fin con sabiduría y bondad, según el orden por él establecido en la creación.* Dios, en efecto, es infinitamente sabio, y la sabiduría exige que vele sobre el mundo que creó, para conducirlo al fin que le señaló; Dios es infinitamente *bueno,* y su bondad exige que proteja con su amor a las criaturas que son el fruto de su amor; Dios es infinitamente *poderoso,* y su poder quiere que él gobierne soberanamente la obra salida de sus manos.

2. **Modo de la Providencia.**

a) *La Providencia y la naturaleza de las cosas.* — La Providencia no puede en ningún caso ser concebida como una acción caprichosa, que modificaría arbitrariamente el curso de las cosas. Ella debe ser pensada como *la acción de una Voluntad soberana e infinitamente sabia, conforme con la naturaleza de cada criatura y, por tanto, en el hombre, con la libertad;* acción en la que lo esencial consiste en orientar el curso de las cosas en vista del bien de todas las criaturas, según el lugar y función de cada una de la arquitectura universal.

b) *La Providencia divina y la actividad de las criaturas.* La acción privídencial es (salvo el caso del milagro) *como el sostén de la actividad de las criaturas y no yuxtapuesta a esta actividad.* Ella la utiliza y la penetra, como la vida utiliza el mecanismo y penetra la materia. Está en todas partes y en todas las cosas, en las revoluciones de las esferas y en el des-

arrollo de los gérmenes, en la vida y en el movimiento de nuestro corazón, en las aspiraciones de nuestra alma y en los vuelos de nuestra buena voluntad. *El universo entero, en todo lo que contiene y en cada uno de sus instantes, no es sino el desenvolvimiento visible del Amor.*

3. El milagro.

232 a) *Definición.* La palabra milagro significa *etimológicamente* una *cosa maravillosa, que provoca la admiración y el espanto,* generalmente porque su causa nos es desconocida. Cuando se dice: "Esto es algo milagroso", quiérese significar que el suceso es imposible de explicar por una causa ordinaria. *En su sentido propio,* llámase milagro a *todo hecho sensible y extraordinario producido por Dios fuera del curso ordinario de las cosas.* El milagro es, pues, un hecho insólito, no en el sentido de que sea raro, sino en el sentido de que excluye toda explicación por el curso *ordinario* de la naturaleza.

b) *Posibilidad del milagro.* El milagro es posible. Lo es *por parte de las leyes de la naturaleza,* que dependen del autor de la naturaleza. También lo es *por parte de Dios,* al que no contradice ni en su sabiduría, ni en su inmutabilidad, ya que el *milagro,* si bien deroga el orden de la naturaleza sensible, *entra en el orden total, que es espiritual, y fué previsto por Dios como un elemento de este orden.*

Art. II. EL PROBLEMA DEL MAL

233 1. **La existencia del mal y la Providencia.** — La existencia del mal en el mundo es a menudo invocada para negar la existencia de Dios o la realidad de la divina Providencia.

a) *La existencia de Dios y la realidad del mal.* La negación de la existencia de Dios, lejos de resolver el problema del mal, no haría sino volverlo totalmente insoluble. En efecto, si los males que sufrimos fueran sin remedio ni compensación, el mundo sería definitivamente absurdo, carente de sentido y radicalmente malo. Mas en este caso, ¿cómo comprender el orden físico que reina en él? *Si existe un orden físico, ¿cómo no existirá con mayor razón un orden moral?* (213). Es decir ¿cómo el mal no tendría un sentido y una explicación?

b) *El dualismo maniqueo.* La explicación del mal no habrá que buscarla en la hipótesis de que existiría un Principio del mal al lado o frente a un Principio del bien, como lo su-

pusieron los maniqueos (discípulos de Manes o Maní, en el siglo III después de Jesucristo). *La hipótesis dualista es contradicha, por un lado, por la unidad interna del universo* (209) y, por otra parte, *por lo que implica de ininteligibilidad el suponer dos Principios absolutamente primeros*, autónomos e infinitos que se limitarían recíprocamente (220).

234 **2. Mal físico y mal moral.** — Para resolver el problema del mal, hay que distinguir primero el *mal físico*, que pertenece al orden corporal y se traduce por el *sufrimiento*, y el *mal moral*, que es esencialmente la *violación voluntaria y libre del orden querido por Dios* y que se llama falta o pecado. Uno y otro son, no simple ausencia de un bien superior a la naturaleza, sino *privación de un bien que conviene a la naturaleza* (192 bis). De esta distinción derivan las observaciones siguientes:

a) *El mal, físico o moral, no es natural*, es decir que no puede tener cabida en la definición de la naturaleza. *Dios*, creador de todas las naturalezas, *no puede querer sino el bien*. Ninguna naturaleza puede, pues, encerrar, *como tal*, ni el mal moral, ni el mal físico (entendidos como *privaciones* de un bien moral o físico debido a la naturaleza).

Es cierto que el orden corporal lleva consigo, como tal, dolor y penalidades. Mas este dolor y penalidades están naturalmente ordenados al bien y felicidad del hombre. Por eso, el nombre de mal no les conviene realmente.

b) *La posibilidad del mal moral resulta de la nada original de la criatura*. La criatura racional es, en efecto, gracias a su finitud, capaz de cometer el pecado y por lo mismo de introducir en el mundo los males que se siguen al pecado. Mas ésta capacidad no es una necesidad. *El hombre es libre, y Dios que lo creó, respeta y garantiza esta libertad*. Si pues el hombre pecó, hízolo voluntaria y libremente.

c) *La libertad, aun falible, es un bien*. No se puede reprochar a Dios el haber dado al hombre el peligroso bien de la libertad. Es una maravillosa prerrogativa ser capaz de determinarse por propia elección, conformarse, por un acto de libre voluntad, con el orden divino, y colaborar así en cierta manera a la actividad creadora de Dios. Esta perfección no es absoluta, ya que encierra la falibilidad. Pero *la justicia exige solamente que el hombre sea dueño de su querer y de su elección*, de tal manera que si peca cargue solo con la responsabilidad de su falta, y de los males que de ella derivan.

d) *La realidad del mal en el mundo presente.* El mal propiamente dicho, al no poder venir de Dios, sólo puede ser efecto de un desorden moral en la criatura; y el mal físico, si existe, deriva necesariamente de un pecado; de tal modo que, como dice San Agustín, *el mal es o el pecado o la consecuencia del pecado.*

No obstante, para que esta argumentación (que es de Pascal) fuera del todo concluyente, sería preciso evidentemente establecer que los males a que está sujeta la humanidad, sobrepasan realmente lo que es compatible con una naturaleza íntegra, tal como Dios debió crearla. Ni aun será posible, por una prueba de este género, sino llegar a *conjeturar* que el mal provenga de una especie de tara que pesa sobre todos los hombres. La razón, con solas sus propias luces, no nos permitiría ir más allá. Sólo la fe cristiana es capaz de definir las modalidades de la caída de la humanidad.

e) *Dios hace que el mal sirva al bien.* Dios hace que el mal ocupe su lugar en el orden, no esencialmente, ya que no ha sido querido por Dios, sino *accidentalmente*, en virtud de las exigencias de la bondad, de la sabiduría y del poder divinos. Lo cual equivale a decir que *Dios hace que el sufrimiento sea útil.* Sólo sería absurdo y un mal absoluto, un sufrimiento que no sirviera para nada, que no fuera o la expiación de un pecado o la condición de un bien.

Pues bien, justamente el mal físico o *el sufrimiento*, tal cual de hecho proviene del pecado, *puede ser un medio de reparación y una fuente de mérito, y servir para volver al hombre a la observancia del deber.* En el mismo pecado, Dios coloca, para el pecador, una posibilidad de bien: por él es dado al hombre conocer su miseria, humillarse ante el Señor e invocar su protección.

3. **Conclusión.** — Así echamos de ver, manteniéndonos en estos principios generales de solución, que la divina Providencia está libre de cualquier reproche. Hay muchas cosas que para nosotros son un misterio. Pero no es posible que dejemos de entender que *si bien hay misterio, injusticia no la hay.*

LIBRO TERCERO

FILOSOFIA PRACTICA

FILOSOFIA DEL ARTE MORAL

FILOSOFÍA PRACTICA

235 1. **Orden especulativo y orden práctico.** — La inteligencia, como lo hemos notado ya muchas veces, encierra un orden especulativo y un orden práctico. El primero tiene como fin el conocimiento de las cosas, de sus relaciones y de sus principios. *El orden práctico tiene por fin directo*, no el conocimiento, sino *la obra a realizar fuera del sujeto que conoce como tal*. El conocimiento interviene aquí también, por supuesto, pero como medio, no como fin.

2. **El obrar y el hacer.** — El orden práctico es doble. En efecto, comprende el dominio del hacer y el del obrar. Puédese tratar de *hacer* o *producir una obra sensible (dominio del arte)*, o *bien de obrar o comportarse según las exigencias del bien (dominio de la moral)*. De ahí que la filosofía práctica comprenda dos partes distintas: filosofía del arte y filosofía moral.

FILOSOFIA DEL ARTE

236 Las principales cuestiones que plantea la filosofía del arte (llamada a veces *Estética*), refiérense a la naturaleza del arte, a la naturaleza de lo bello, objeto del arte, a la división de las bellas artes, a las reglas del arte, y a las relaciones del arte con la moral.

Art. I. NATURALEZA DEL ARTE

1. El arte en general. — El arte consiste esencialmente en *la recta noción de las cosas que se han de hacer*, es decir que tiene por función determinar las condiciones que debe llenar la obra que se hace para que esté conforme con la idea del que la realiza.

Desde este punto de vista tan general, *no se hace distinción esencial entre las artes útiles y las bellas artes*, entre el artesano y la artista. En ambos casos, trátase de introducir una idea (idea de mesa, de reloj, de una melodía, de un monumento, etc.) en la materia, y en cierto modo de encarnarla en ella. El arte es siempre el que regula esta impresión de la idea en una materia sensible.

2. Arte y bellas artes. — Hay no obstante que establecer una diferencia entre las artes útiles y las bellas artes. Las primeras buscan esencialmente un fin útil, sin excluir por eso la belleza, aunque como cosa secundaria; las segundas son *desinteresadas y sólo aspiran a la producción de una cosa bella*. Cuando hablemos simplemente de arte, en adelante, nos referiremos siempre a las bellas artes.

3. El arte es una virtud intelectual. — Si en efecto el arte consiste en la recta noción de la obra a realizar, síguese que *en primer término reside en la inteligencia*, que es la única

capaz de concebir la idea que se quiere realizar en la materia y los medios de hacerlo.

El arte, además, es una *virtud* (o *hábito*), es decir una cualidad permanente, que perfecciona la facultad, haciendo la acción fácil, rápida y deleitable. Y como el arte tiene por objetivo la obra a realizar, diremos que es una *virtud práctica, que tiende a hacer fácil y agradable el trabajo del artista.* Síguese de ahí que el verdadero artista posee una *especie de infalibilidad* en las cosas de su arte, y también una *espontaneidad creadora* que parece hacer de su actividad artística como la manifestación de una segunda naturaleza.

Art. II. NATURALEZA DE LA BELLEZA

237 Las bellas artes tienen como fin la producción de la belleza. Ahora vamos pues a preguntarnos, qué es la belleza y qué es el sentimiento de la belleza.

1. La belleza

1. **Definición.** — Santo Tomás define la cosa bella *id quod visum placet, lo que agrada ver.* Esta definición encierra dos elementos esenciales que vamos a considerar aparte.

a) *La Belleza es objeto de inteligencia o de conocimiento intuitivo,* en cuanto es el resultado de condiciones que sólo son accesibles a la inteligencia. Estas condiciones son: *la integridad del objeto,* la proporción o *unidad en la variedad,* y, en fin, la *claridad* o esplendor de inteligibilidad.

Es cierto asimismo que la belleza sensible es accesible a los sentidos y los pone en un estado de bienestar y de satisfacción: el oído queda encantado con una música hermosa, y el ojo goza ante las bellas formas plásticas. Mas esto se debe, por un lado, a las condiciones del arte, que es la encarnación de una idea en una *materia,* y, por otra parte, *los sentidos del hombre están penetrados de razón,* a causa de la humanidad del compuesto humano. La inteligencia, de hecho, debe siempre intervenir, pues de lo contrario no habría ya percepción propiamente dicha de la belleza, ya que toda percepción de belleza supone un juicio (implícito) que sólo es obra de la inteligencia (143).

b) *La Belleza es fuente de placer (placet).* Lo bello es deleitable; encanta y es arrebatador; y engendra el deseo y el amor. La saciedad que puede producir a veces no viene sino

de las condiciones subjetivas de su percepción. *En sí mismo, lo bello es fuente de goce constantemente renovado.*

2. El mito de la Belleza en sí. — Ciertos filósofos, imbuídos de platonismo, han pretendido que la belleza no sea sino la pintura de un mundo ideal, la percepción de la invisible esencia de las cosas, la visión de Tipos absolutos e inmutables.

Estas tesis son demasiado ambiciosas, ya que las cosas son sin duda más simples. *Hay belleza siempre que una idea (o forma) se ha encarnado, en las debidas proporciones, en una materia* (en el sentido profético de la palabra).

Es cierto, no obstante, como lo demostró muy bien San Agustín, que las bellezas finitas que contemplamos en las cosas suponen una Belleza Infinita (208). Mas el artista no tiene los ojos fijos en esta Infinita Belleza que, en sí misma, está muy por sobre nuestra aprehensión y que no podemos verla sino en los reflejos que de ella descubrimos en las cosas. *En las cosas mismas es pues donde el artista busca descubrir la belleza.*

3. Teoría de la actividad de juego.

a) *La actividad de juego.* También se ha querido explicar la belleza y la emoción estética que produce por el hecho de que, ajeno totalmente a las preocupaciones utilitarias, *el arte se reduciría a una pura actividad de juego.* Lo bello expresaría, pues, lo que es enteramente *gratuito* (característica del juego), lo que está libre de la necesidad y de todas las condiciones exteriores a la pura actividad como tal.

b) *Apreciación.* Esta teoría encierra sin duda una parte de verdad. *Lo bello,* en efecto, *es gratuito, en el sentido de que no tiene, como tal, un fin útil.* Bástase a sí mismo y se justifica por sí mismo. Sin duda que el artista puede ser interesado, pero la obra es esencialmente gratuita, sin otra finalidad que procurar el goce estético.

Esto no debe sin embargo hacernos confundir el juego con la belleza, la actividad de juego con la actividad artística. En efecto, *el juego no tiende a producir una obra,* sino a un simple desarrollo de actividad. *El juego no es serio;* la seriedad lo arruina, como tal. El arte, en cambio, aparece como una cosa grave y *la belleza nos impone respeto y veneración.* De la misma manera, la producción de la belleza puede conver-

tirse para el artista en una especie de deber; el juego no es el objeto de ninguna obligación.

2. La emoción estética

238 La emoción estética es una cosa muy compleja. Si la analizamos, descubriremos los elementos siguientes:

1. **El goce.** — Las cosas bellas, según lo hemos dicho ya, proporcionan un goce (id quod visum *placet*). También se dice a menudo que son fuente de placer. Mas la palabra *placer* tiene demasiada significación sensible para que sea aquí totalmente adecuada. El término *goce* es más espiritual (sin excluir por eso el elemento sensible siempre presente en el sentimiento estético) y *conviene mejor para definir esta emoción tan particular y susceptible de tal intensidad, que nace de la percepción de la belleza.*

Sin embargo, en la emoción estética es *dado percibir* también *un dejo de cierta tristeza*, que proviene del sentimiento de lo que se encierra de precario, frágil y transitorio en la belleza finita. Mas toda belleza encierra una exigencia de eternidad, lo mismo que toda alegría pura quisiera eternizarse. Aquí, en la emoción estética, tiénese la *impresión de que la belleza sensible está sometida a las condiciones de corrupción y de disolución de la materia* en la que está realizada. Por eso se ha podido hablar a menudo de la "sangrante dulzura" de las cosas bellas.

2. **La admiración.** — Las cosas bellas provocan la admiración, es decir el *asombro y el respeto*. Asombran por lo que encierran de inesperada perfección, de visión original y penetrante, de singulares asociaciones y de atrevidas combinaciones. También inspiran una especie de sagrado respeto, por la revelación que nos hacen del secreto mundo de las formas, y sobre todo por la manifestación del poder que ejercen sobre la inteligencia humana. *El hombre siéntese subyugado por la belleza*, y reverencia en ella a una fuerza espiritual.

De ahí que se haya podido hablar de "religión del arte" o de "religión de la belleza" (Ruskin), ya que la belleza produce algunos de los efectos de las cosas sagradas. Mas eso no es más que un modo de hablar. *El arte no puede ser una religión;* y si la hermosura merece nuestros homenajes es porque refleja y en cuanto refleja la Bondad Infinita, principio de todas las finitas hermosuras.

3. **La simpatía.** — El sentimiento estético aparece como eminentemente social. Es factor de simpatía o de goce en común. Todo el que percibe la belleza gusta comunicar a otros su emoción y hacerles partícipes de su admiración. *La belleza consigue realmente hacer vibrar las almas al unisono*, y crear una especie de unidad espiritual, precisamente en razón de su carácter gratuito. La belleza como tal está por encima de las causas de divisiones y de conflictos.

Art. III. LAS BELLAS ARTES

239 Si se considera el objeto propio de cada una de las bellas artes, obtiénese la siguiente división:

1. **El grupo de las artes plásticas.** — Las artes plásticas son aquellas que emplean las formas sensibles macizas y sólidas y que producen obras inmóviles. Este grupo comprende:

a) *La arquitectura*, que llega a la belleza por el equilibrio y felices proporciones de las pesadas masas de que echa mano.

b) *La escultura*, que llega a la belleza por la perfección con que consigue traducir las actitudes y sentimientos de las formas vivientes y particularmente del hombre. Puede expresar el movimiento (el *Discóbolo*), pero fijándolo en uno de sus momentos.

c) *La pintura*, que busca expresar, combinando los colores, las relaciones de las formas sensibles entre sí. La pintura puede obtener, por sus propios medios, ciertos efectos propios de la arquitectura o de la escultura. Consigue, particularmente, fijar de una manera más dócil que la escultura, y hasta en sus matices más sutiles, las expresiones del rostro.

2. **El grupo de las artes del movimiento.** — Las artes de este grupo (música, danza, poesía) producen obras que son esencialmente móviles, situadas en el tiempo.

a) *La música*. El arte musical encierra como elementos que la constituyen: *el ritmo*, elemento fundamental, que resulta de la desigualdad de los tiempos; *la melodía*, que tiene su origen en el acento y procede directamente del lenguaje, especie de canto; y *la armonía*, fundada en la simultaneidad de varias melodías.

La música puede tender a expresar sentimientos *(música expresiva)*, o a transcribir sensaciones auditivas *(música descriptiva* o impresionista). En realidad, la música no hace, en

ambos casos, sino *sugerir*, y supone por esencia una trasposición.

b) *La coreografía*. El arte de la danza tiene algo de mixto: la danza, en efecto, participa de la escultura, por las *actitudes* movientes que pone en juego; de la arquitectura, por los *equilibrios* de grupos que realiza; y en fin, de la música, de la que toma el propio *ritmo*, dando de él una especie de traducción plástica.

c) *La poesía*. Lo que llamamos *arte literario* es una cosa compleja, que oscila entre la expresión de las ideas abstractas y la poesía, que es una de las bellas artes.

La poesía puede pretender ya expresar sentimientos, como la música, o bien, como la pintura, describir formas sensibles. Tiene su propio encanto, merced al *ritmo* que gobierna el desarrollo del discurso verbal y que es, si no independiente del sentido, al menos distinta cosa que el sentido de las palabras.

Art. IV. LAS REGLAS DEL ARTE

240 Cuando se habla de las reglas del arte, hay que distinguir entre *las reglas que gobiernan la concepción* de la obra de arte y las *reglas que dirigen la ejecución de esa obra*.

1. La concepción de la obra de arte

1. **Las condiciones subjetivas.** — No existen reglas que permitan crear con seguridad una obra de arte; pero existen *condiciones que se deben tener en cuenta si se quiere concebir y producir alguna obra bella*. Estas condiciones pueden a su vez resumirse en la *formación o perfeccionamiento del hábito operativo* de que hemos hablado más arriba (236). Cierto don innato, que consiste sobre todo en ciertas aptitudes, interviene generalmente en el artista. Pero la actividad artística requiere siempre el trabajo, la meditación de las obras maestras del arte cultivado, el recogimiento, la paciente reflexión y el gusto de la perfección.

2. **La imitación de la naturaleza.** — ¿Es el arte de una imitación de la naturaleza? Habría que negarlo en absoluto, si por imitación se quiere dar a entender la *copia*. *El arte no es una simple copia de los objetos de la naturaleza* (si así fuera, la fotografía sería el arte más perfecto).

No obstante, en cierto sentido se puede decir que *el arte imita a la naturaleza*, a saber *en cuanto tiende a producir la belleza por la manifestación de una forma en una naturaleza sensible*. El artista no puede menos de descubrir esta forma, merced a la penetración y finura de su visión, en la naturaleza exterior o interior, que es un inmenso receptáculo de formas. *El arte*, aun desde este punto de vista, *es más una creación que una imitación*, porque aquí, ver, es propiamente descubrir, inventar y construir.

3. **El arte y el ideal.** — Una concepción contraria a la del arte-imitación de la naturaleza sostiene que el arte tiene por objeto la manifestación de lo ideal. Esta teoría se emparienta con la teoría de la belleza que hemos discutido antes (237) y tropieza con las mismas dificultades.

La fórmula que hace de lo ideal el objeto del arte sería falsa, si a este ideal se lo considerase como por encima o fuera de la naturaleza. De hecho, *el artista es un escudriñador de idea o de formas, pero en la misma naturaleza*, y el ideal que tiene en vista no es tanto una cosa preexistente a su investigación, un modelo o un tipo, cuanto la figura interior de la obra a realizar en la materia sensible.

2. La ejecución

241 1. **El oficio.** — La ejecución es el dominio del oficio y de la habilidad manual. *El artista debe ser* un artesano, es decir *un hombre de oficio*. La obra que va a producir exige, en efecto, el empleo de herramientas apropiadas, cuyo manejo debe saberlo muy bien, cuyo conocimiento tiene necesidad de materiales, y la posesión de técnicas operativas. Sin oficio, la obra no sería sino un informe balbuceo.

2. **Arte y oficio.** — El oficio es necesario al artista, pero extrínseco al arte. *La perfección del oficio nunca puede reemplazar a la virtud o al hábito artístico*. Sin embargo, la más grave tentación que amenaza al artista es el trabajar en el vacío, es decir el manejar con destreza sus habilidades sin tener una idea original y nueva que expresar, como ciertos oradores que balancean armoniosamente sus períodos y multiplican sus gestos sin tener nada que decir.

El oficio está al servicio del arte y a él se subordina todo entero. La obra de arte perfecta es aquella en que el oficio mejor aprendido llega a no distinguirse de la misma idea y a

desaparecer en la expresión de esta idea o de esta forma. Así Bach en sus *Cantatas*. Rafael en sus cuadro de las Loggias del Vaticano y Racine en su *Atalía*. La admiración se dirige en tal caso al objeto bello, y el artista, en cuanto obrero, se ha hecho olvidar en provecho de su obra.

Art. V. ARTE Y MORAL

242 **1. La independencia del arte.** — El arte es, en cierto sentido, independiente de la moral, a saber en cuanto no tiene otro fin inmediato que producir una obra bella.

2. La dependencia del artista. — Si el arte es independiente de la moral, *el artista* no lo es, ni puede serlo. La obra de arte que produce es una manifestación de actividad que, como toda obra humana, debe orientarse hacia el fin último universal, que es Dios. Si el artista tomara como fin último de su *actividad* la belleza que va a producir, cometería una especie de idolatría.

3. Las condiciones concretas de la obra de arte. — La obra de arte requiere condiciones de tiempo y de ambiente que le imponen ciertas *restricciones accidentales* y la hacen *en cierto modo dependiente de la Moral.*

En sí, la obra de arte no puede encerrar inmoralidad sin hallarse por el hecho mismo fuera de los dominios del arte, que son dominios de serenidad, aun en la pintura de las pasiones. Mas *la obra de arte puede, accidentalmente, producir malos efectos*, cuando es propuesta a hombres incapaces, por falta de cultura suficiente o como consecuencia de falta de rectitud moral, de elevarse hasta la pura emoción estética. Esto es lo que hace peligroso el desnudo la mayor parte de las veces, en pintura y escultura, y lo que en la poesía comunica a la descripción de las pasiones del amor, un encanto de tan equívoco carácter.

El artista no debe olvidar nunca que *el arte no se realiza en un mundo de espíritus puros*, sino que es algo que se ofrece a los hombres, cuyas malas pasiones fácilmente se alzan sobre los puros goces del sentimiento estético.

M O R A L

PRELIMINARES

Art. I. EL HECHO MORAL

1. Ciencias morales y moral

243 **1. Las ciencias de los hechos morales.** — Hemos hecho referencia, en Metodología, a un grupo de ciencias llamadas "ciencias morales", y lo hemos definido como algo concerniente a las diversas manifestaciones de la humana actividad, individual y colectiva, como tal (61). El término de *moral*, empleado solamente para designar las cosas que tienen relación con el hombre, en cuanto es un agente libre, o las de naturaleza psicológica, no implicaba ninguna calificación de los fenómenos desde el punto de vista del bien o del mal. *No se trataba allá sino de hechos empíricos y de sus leyes, y no de juicios de valor moral.*

2. La moral, ciencia normativa.

a) *La idea de moral implica el recurso a las nociones de bien y de mal*, de deber, de obligación, de responsabilidad, etc., es decir a todo ese conjunto de *nociones* (nociones de bien y de mal, de deber, de responsabilidad, de mérito, de sanción, de derecho, de justicia), de *juicios de valor* (hay que hacer el bien y evitar el mal, dar a cada uno lo suyo, etc.), de *sentimientos* (alegría de deber cumplido, arrepentimiento del deber violado, obligación de reparar, etc.), que forman el contenido de la *conciencia moral* y constituyen el *hecho moral*.

b) *El hecho moral se distingue de todos los otros hechos*, en que el primero comporta la enunciación de *lo que debe ser*, mientras que los otros hechos significan simplemente *lo que es*.

c) *El hecho moral es universal* y caracteriza a la especie humana. En todas partes y siempre, los hombres han admitido la existencia de *valores morales*, distintos de los valores materiales, y se han reconocido sometidos a esas *leyes morales*, distintas de las leyes físicas y base de un *ideal moral*. Renunciar a estas nociones sería renunciar a la humanidad y descender al nivel del bruto sin razón.

244 **3. Los problemas de la Moral.** — La existencia cierta y universal del hecho moral plantea cierto número de problemas que constituyen el objeto propio de la Moral como ciencia filosófica. Trátase, en efecto, de saber: cuál es el valor de la distinción del bien y el mal, cuál es su fundamento, cuál es el valor de la conciencia moral por la que conocemos el bien y el mal, qué es el deber y el derecho. En resumen, *trátase de determinar el valor del hecho moral.*

2. Definición de la moral

1. Las definiciones insuficientes. — Se han propuesto diferentes definiciones de la Moral (que también se llama *Etica*). Muchas de estas definiciones no vale la pena retenerlas por no subrayar con bastante claridad el carácter esencial de la Moral.

a) *La Moral es la ciencia del hombre* (Pascal): definición demasiado amplia, pues incluye a la psicología, a la historia y a la sociología, que son también "ciencias del hombre".

b) *La Moral es la ciencia de las costumbres* (Durkheim, Lévy-Brühl): esta definición no sirve, porque la Moral no consiste solamente en *conocer* y *describir* las costumbres, sino en *dirigirlas* y *gobernarlas* en nombre de las leyes de la conducta moral.

2. Definición por el objeto formal. — Para tener una buena definición de la Moral, hay que incluir en ella el objeto formal de esta ciencia (cosa que no hace la definición de Pascal) así como su carácter normativo (cosa que olvida la definición de Durkheim). Diremos, pues, que:

a) *La Moral es la ciencia que define las leyes de la actividad libre del hombre.* También se podría decir, de una manera más explícita, que la *moral es la ciencia que trata del empleo que el hombre debe hacer de su libertad para conseguir su fin último.*

b) *Otras definiciones:* También se puede formular, de mo-

do menos preciso, pero sí exacto, la misma noción diciendo que *la Moral es la ciencia del bien y del mal; la ciencia de los deberes y de las virtudes; la ciencia de la felicidad* (o fin de la actividad humana), y *la ciencia del destino humano.*

Art. II. NATURALEZA DE LA MORAL

245 **1. La moral es una ciencia.**

a) *Moral y sentido moral.* Cuando decimos que la Moral es una ciencia, queremos decir que es un *sistema de conclusiones ciertas fundadas en principios universales* (46). En eso se distingue del *sentido moral*, que se pronuncia inmediatamente, con mayor o menor certeza, sobre la honestidad de los actos humanos, pero que no es una ciencia, del mismo modo que el buen sentido no es la Lógica.

b) *Moral normativa y Moral científica.* La idea de *Moral científica* no coincide con la de *esencia moral* o de Moral, tal como la hemos definido más arriba. Expresa, en efecto, la concepción positivista (Augusto Comte, Stuart Nill, Spencer, Durkheim), según la cual la Moral no sería otra cosa que la ciencia positiva de los hechos morales o de las leyes empíricas de la conducta humana. La Moral, en este caso, se reduciría a una ciencia de la naturaleza, y no tendría carácter normativo propiamente dicho, más que la física o la química. Tal concepción tropieza con lo que hay de más característico en el hecho moral, es decir con el sentimiento del deber. *Si, pues, existe una ciencia moral, propiamente hablando no existe una moral científica.*

2. La Moral es una ciencia esencialmente práctica. — La Moral, en efecto, tiene por materia los actos, las voluntades, las intenciones, en una palabra *la acción*. Esto no quiere decir que no posea carácter especulativo y racional. Al contrario, *el problema moral es un problema racional y filosófico,* y la moral tiende a formular principios universales. Mas *estos principios se refieren esencialmente a la actividad práctica.* Por eso la Moral se define como una *ciencia normativa* (a saber: *ciencia*, en cuanto procede por principios universales: *normativa*, en cuanto estos principios gobiernan la acción).

3. La Moral se aplica a los actos libres, es decir que estudia al hombre en cuanto es dueño de sus actos. Todo lo que cae fuera del dominio de la libertad se encuentra (directamente

al menos) fuera del dominio de la Moral. (Los fenómenos de la digestión no interesan directamente al moralista.)

246 **4. La Moral está basada en la Metafísica.** — En efecto:

a) *Las leyes morales son funciones de la naturaleza del hombre.* Si la moral es la ciencia de la conducta del hombre, *¿cómo sería posible formular las leyes de esta conducta sin referirse,* implícitamente al menos, *a la naturaleza del hombre?* Las leyes de la conducta serán completamente diferentes según que el hombre pase por un simple animal o por un ser dotado de alma espiritual, por un ser destinado a ser aniquilado totalmente o destinado a la inmortalidad.

b) *La obligación moral no es real si no es expresión de una ley divina.* El deber no se puede imponer absolutamente si no traduce un orden divino, que obligue a un respeto absoluto. Fuera de ese caso, el deber puede aparecer como un consejo de prudencia, como la fórmula del honor o de la dignidad personal, mas no como una obligación propiamente dicha, que se imponga sin réplica a la conciencia.

Esto no significa que la obligación nos sea impuesta desde afuera, como una orden arbitraria. *Ella traduce de hecho la ley de nuestra naturaleza racional, en cuanto creada por Dios,* y es como una ley de nuestra naturaleza el que la conozcamos. Mas en esta ley nosotros veneramos al mismo tiempo la voluntad y la sabiduría del autor de nuestra naturaleza.

c) *No hay, pues, Moral independiente.* Todas las tentativas que se han hecho para formular una Moral independiente de la Metafísica han fracasado, en el sentido de que esas *pretendidas morales jamás han podido presentarse con un carácter normativo absoluto, ni siquiera definir correctamente el bien y el mal moral.*

Art. III. MÉTODO E IMPORTANCIA DE LA MORAL

1. Método

247 El método de la Moral, ciencia normativa, necesariamente habrá de ser un *método mixto, experimental* o inductivo y a la vez *racional* o deductivo. En efecto, pues que se trata de formular las leyes de la actividad moral, es preciso conocer la naturaleza del hombre; y de este conocimiento se irán deduciendo los principios más generales de la conducta humana,

1. Conocimiento del hombre.

a) *Recurso a la Metafísica.* El conocimiento del hombre, en este caso, debe ser el de su profunda realidad, de su *esencia* y de su *naturaleza*, de su *origen* y de su *destino*, es decir, que es de orden metafísico.

b) *Los datos empíricos.* Mas es sabido que no se llega a la metafísica si no es pasando por el orden fenomenal o empírico (171). Los fenómenos de la experiencia son los que nos revelan la naturaleza del principio de donde proceden. Deberemos, pues, echar mano en este asunto de los *resultados de la psicología y de todas las ciencias positivas que conciernen al hombre individual o social*, capaces de proporcionarnos algún dato sobre el comportamiento moral del hombre. Todos estos elementos deben permitir descubrir con certeza, mediante métodos propiamente filosóficos, lo que es en el fondo el hombre; cuáles son sus tendencias esenciales, cuál es su ideal de perfección y dónde está su verdadera grandeza.

2. Formulación de los deberes.

a) *Definición del orden de derecho.* La formulación de los deberes implica de antemano un *juicio* formulado sobre el valor respectivo de las tendencias del hombre, a fin de jerarquizarlas según un *orden de derecho* (u orden obligatorio), juicio que resulta a su vez del conocimiento del hombre en cuanto ser racional, creado por Dios para conseguir un fin último en el que ha de encontrar perfección y felicidad.

b) *Deducción de los deberes.* El oficio de la Moral será luego, a partir de este juicio universal sobre el bien y el deber del hombre, *deducir los deberes particulares de la conducta humana, tanto individual como social.* Esta deducción supone a su vez recurrir constantemente a la experiencia, ya que los deberes particulares del hombre están determinados por las condiciones en que se desenvuelve su actividad.

2. Importancia

248 La Moral es el complemento esencial de todas las otras ciencias. ¿De qué nos serviría escrutar nuestra naturaleza, analizar nuestros pensamientos y sentimientos, buscar por la etnología y la historia el comportamiento de los hombres en tiempos pasados y determinar las leyes de la naturaleza material, sin con todo esto no se consigue hacer mejor al hom-

bre, darle mayor imperio sobre sí mismo y conseguir que dirija todas sus fuerzas al bien. Pues bien, la Moral nos enseña precisamente a realizar todas estas cosas. En efecto:

1. **La Moral ilustra la conciencia** acerca de los tan frecuentes casos en que el sentido moral no basta y es necesario un estudio a fondo, a causa de la complejidad de los problemas morales que están en juego.

2. **La Moral dirige y sostiene nuestra voluntad**, en cuanto proporciona reglas precisas y claras de acción y en cuanto justifica racionalmente el deber.

Art. IV. DIVISIÓN DE LA MORAL

La división de la Moral dedúcese naturalmente de lo que acabamos de decir al hablar del método. Comprenderá en efecto: la *Moral general*, que tiene por objeto resolver el problema moral, es decir, formular el juicio que funda el valor absoluto de las nociones y de los principios de la Moral; la *Moral especial*, que aplica estos principios universales a las diferentes formas de la actividad humana.

PRIMERA PARTE

MORAL GENERAL

249 La Moral general tiene por objeto establecer las condiciones más generales del deber o, en otros términos, *los principios universales que determinan la rectitud de los actos humanos*. Estas condiciones y principios son:

I. Extrínsecamente:

1. *El fin último* del hombre.
2. *La ley*, que orienta al hombre hacia su fin último.
3. *El deber y el derecho*, que se siguen de la ley.

II. Intrínsecamente:

1. *La voluntad libre*, condición esencial de la moralidad de los actos humanos.

2. *La moralidad* (o cualidad moral), que es:

   a) *Objetiva*, es decir que califica el acto humano en sí mismo, según sus relaciones con el fin último y con la ley moral.
   b) *Subjetiva*, es decir que califica el acto humano en cuanto procede de la conciencia moral.

2. *Las consecuencias de los actos morales*, que son:

   a) *La responsabilidad.*
   b) *El mérito y el demérito.*
   c) *La sanción.*
   d) *La virtud y el vicio.*

CAPÍTULO I

EL FIN ÚLTIMO

250 **1. El bien y el mal objetivo.** — Las cosas hacia las cuales tiende la humana actividad poseen su valor objetivo propio. *Hay un bien y un mal objetivos, que existen independientemente del querer* y se imponen a éste como cosas que hay que realizar o hay que evitar.

2. ¿Cómo determinar este bien y este mal objetivos? — ¿Qué cosa es el bien y qué cosa es el mal? Responderemos brevemente que *el bien es aquello que nos lleva al perfeccionamiento de nuestra naturaleza*, es decir a conseguir su fin último; y que *el mal es lo que nos separa de esta perfección*, fin último de nuestra naturaleza.

3. El problema moral. — El problema consistirá, pues, aquí, en definir cuál es la *esencia de nuestra perfección*, es decir en qué consiste el fin último de nuestra naturaleza. Por el mismo hecho, conoceremos *la ley de nuestra actividad moral* y en qué se funda su valor absoluto, así como *la naturaleza del deber*.

ART. I. EXISTENCIA DEL FIN ÚLTIMO

251 **1. Actos del hombre y actos humanos.** — Hablamos aquí de los *actos humanos*, es decir de aquellos que pertenecen al hombre en cuanto ser racional, y, por tanto, proceden de su inteligencia y de su libre voluntad. No todos los *actos del hombre* son necesariamente actos humanos (por ejemplo, digerir es un acto del hombre, pero no un acto *humano*).

2. Todos los actos humanos tienen un fin. — En efecto, la inteligencia no obra al azar. Las facultades del hombre tienen un objeto determinado, que es su fin particular (la verdad

es el fin de la inteligencia, la belleza el fin del sentimiento estético, etc.) y están ordenadas al bien total del hombre, que es el objeto de la voluntad.

3. **El fin de los actos humanos es conocido como fin.** — Esto es propio de los actos humanos. El que cumple estos actos, conoce su fin; *el hombre no busca su fin como la piedra o el animal; sino que va tras él conscientemente* por el conocimiento que tiene de la relación de sus actos con su fin. Es decir que tiene la noción de fin y la noción de bien, nociones que coinciden, porque la voluntad no puede querer sino el bien. Del mismo modo, *el fin o el bien son el principio y el término de los actos humanos:* principio, en cuanto que el fin conocido y el bien querido son los que determinan el cumplimiento de los actos, y *término*, en cuanto que todas las actividades del hombre tienden a la obtención del bien.

4. **Todos los actos humanos tienen un fin último.** — Este designa *aquello que es querido por sí* y a lo que todo lo demás se subordina a título de *medio*. El que ama el dinero no lo ama por él mismo, sino por los bienes materiales que procura, y a éstos, a su vez, no se los desea sino como otros tantos medios para realizar un fin más alto y final: único fin verdadero, que es la felicidad. *El hombre no puede tener pues sino un único fin último.*

5. **El fin último especifica los actos, desde el punto de vista moral.** — Los actos no son sino los elementos materiales de la moralidad: *el elemento formal, es decir la manera como los actos proceden de la razón y de la voluntad*, en otros términos, el fin último, es el verdadero principio especificador de la moralidad, es decir el que da al acto su especie o su cualidad objetiva, buena o mala.

Art. II. NATURALEZA DEL FIN ÚLTIMO

252 *El hombre busca necesariamente la felicidad*, es decir *el bien en general*, en cuanto se opone al mal y atrae a todas las voluntades. La felicidad: he ahí el soberano bien. Mas si todos los hombres desean necesariamente la felicidad como el soberano bien, no todos están unánimes en poner la felicidad en los mismos bienes concretos. nos creen encontrarla en los bienes corporales, otros en el ejercicio de las facultades

intelectuales, otros en la virtud y otros en el conjunto de los bienes finitos, etc. Es pues posible distinguir *dos clases de fines últimos:* el uno, *subjetivo*, que consiste en el bien concreto, en cuya posesión piensa el hombre encontrar la felicidad.

1. El fin último subjetivo. — Es éste, por definición, *aquello a lo que la naturaleza tiende como al término último de su perfección*, a su bien total y absoluto, en cuya posesión todos sus deseos quedarán satisfechos y por el cual llegaremos a la máxima perfección humana.

Esta perfección será para nosotros la felicidad completa, porque la perfección es no solamente el bien, sino también *nuestro* bien. *La felicidad:* tal es, pues, el fin subjetivo, *el aspecto bajo el cual todo bien, tomado como fin, es contemplado y querido.* Cualesquiera que sean los bienes concretos en que el hombre piensa encontrar su acabamiento y su reposo, aparécenle necesariamente como fuente de beatitud y con ella se identifican. Este último fin subjetivo deséalo el hombre con una tendencia instintiva y fatal, y, como dice Pascal, aun en el momento de ir a colgarse de un árbol, anda buscando la felicidad. El hombre no puede renunciar a la felicidad como no puede renunciar al mismo ser.

2. El fin último objetivo. — Pero ¿cuál es, entre todos los bienes que solicitan al hombre, el que le traerá la perfecta felicidad hacia la cual tienden todos sus deseos? *¿Cuál es, objetivamente, el verdadero bien, fuente de verdadera felicidad?* Este no puede ser sino un bien absoluto, es decir último y querido por él mismo, que *excluya todo mal, sea estable y esté al alcance de todos.* Esta última condición impónese con evidencia, porque el deseo de la felicidad nace de la misma naturaleza, y el bien que lo satisfaga debe ser común a todos aquellos que participan de la misma naturaleza, es decir a todos los hombres. Pues bien, en estas condiciones:

a) *Ninguno de los bienes creados de aquí abajo puede ser el soberano bien.* Ciencia, virtud, honores, salud, riquezas: todas estas cosas son bienes, pero no el bien perfecto, porque son inestables por naturaleza, mezcladas con diversos males, suponen trabajo y dolor y no son comunes a todos.

b) *El mismo conjunto de todos los bienes creados no es capaz de constituir el soberano bien,* ni, por consiguiente,

satisfacer el profundo deseo del hombre, porque estos bienes, tomados en conjunto, participan de la fragilidad y relatividad de los bienes particulares cuyo conjunto forman.

c) *Dios solamente es nuestro soberano bien*. Sólo él puede hacernos felices, porque él sólo realiza el perfecto bien que concibe la inteligencia y al cual aspira la voluntad. "Habéis hecho nuestro corazón para Vos, oh Señor, decía San Agustín, y este corazón está inquieto hasta descansar en Vos."

ART. III. CONSECUCIÓN DEL FIN ÚLTIMO

253 *A todos es posible* conseguir *la beatitud* y es ésta *obligatoria para todos.*

1. **Es posible a todos.** — En efecto, todos los hombres desean la felicidad. Ahora bien, repugna que un deseo *natural* no pueda alcanzar su fin, porque *la naturaleza viene de Dios* y en sus profundas tendencias traduce una orden querida por Dios.

2. **Es obligatoria para todos.** — El hombre, lo mismo que todo lo que existe, está hecho para Dios; y para él, tender a su fin, es decir a Dios, es poner de acuerdo su voluntad con el fin necesario de toda la creación. *El hombre no puede así renunciar a su fin sin violar el orden querido por Dios*, es decir el orden natural de las cosas, según el cual todo debe estar subordinado al primer principio del ser.

3. **La beatitud comienza desde esta vida**, por el conocimiento y el amor de Dios; *pero no puede terminar sino en la otra*, porque sólo en ella conocerá el alma a Dios y le amará tan perfectamente como es posible.

4. **La vida presente es una preparación para la beatitud.** — La vida presente es esencialmente lo que se llama un *estado de vía*, es decir una marcha adelante hacia un término que aquí abajo no puede alcanzar, pero al cual se irá aproximando en la misma medida en que se conforme al orden moral, condición necesaria y suficiente de la beatitud.

CAPÍTULO II

LA LEY

254 Después de haber hablado del fin último del hombre, vamos a tratar de la ley, regla extrínseca de los actos humanos. Estos serán buenos o malos según que estén, o no, conformes con la ley moral, es decir conformes, en dependencia de la ley natural y de las leyes positivas que la explican y la determinan, con el plan que Dios estableció en su sabiduría para conducir las cosas a su fin.

ART. I. LA LEY EN GENERAL

Santo Tomás define la ley: *una ordenación de la razón, promulgada para el bien común por aquel que tiene el cargo de la comunidad.*

1. **La ley es una ordenación de la razón,** en cuanto se funda en consideraciones que la justifican. Es pues lo contrario de una orden arbitraria, fundada en el simple capricho.

2. **La ley tiene por fin el bien común,** y no un bien particular de tal o cual. Por supuesto, la ley obliga a cada individuo, pero se dirige a todos en vista de un bien también común a todos. Pues bien, este bien común a todos es siempre y necesariamente, directa o indirectamente, Dios mismo, último fin del universo.

3. **La ley debe ser promulgada;** pues de lo contrario no obliga, ya que se dirige ante todo a la inteligencia y no puede ser obedecida sino en cuanto es suficientemente conocida.

4. **La ley sólo la da el que tiene el cargo de la comunidad,** es decir aquel a quien pertenece dirigir al bien común:

Dios en primer lugar, y después todos los que en su nombre ejercen la autoridad que a él solo pertenece.

Art. II. LA LEY ETERNA

255 1. **Definición.** — Todo orden tiene su principio en Dios, creador y señor soberano de todas las cosas. La ley eterna no es otra cosa que *el orden mismo del universo, en cuanto se impone a cada criatura en vista de la consecuencia de su fin último.* En otros términos, es, dice Santo Tomás, el plan del gobierno de todas las cosas, tal como existe en la divina inteligencia.

2. **Existencia de la ley eterna.** — Que esta ley eterna exista, es algo que se sigue con toda evidencia de la consideración de los divinos atributos. Dios no puede dirigir a las criaturas hacia su fin último sino según un plan, y un plan conforme a la razón (231). *La creación no es obra de una potencia ciega, sino de una voluntad infinitamente sabia,* que obra conforme al orden establecido por la divina inteligencia.

3. **¿Cómo conocemos la ley eterna?** — Nosotros no podemos conocer la ley eterna tal como existe en la inteligencia divina. *Conocémosla en cuanto fué impresa por Dios en nuestra razón,* en forma de principios universales que regulan la conducta moral, o también por la Revelación.

Art. III. LA LEY NATURAL

256 1. **Definición.** — La ley natural es *la ley que el hombre conoce por la luz natural de su razón,* en cuanto está implicada en la naturaleza de las cosas. Es una *participación de la ley eterna* en la criatura racional, una impresión en nosotros de la luz divina, por la que nos es dado distinguir el bien y el mal.

2. **Existencia.**

a) *Testimonio de la conciencia.* La conciencia nos atestigua claramente la existencia de la ley natural. En efecto, la inteligencia no puede menos de pronunciar ciertos juicios y tampoco puede dejar de considerarlos como evidentes, sea cual fuere la oposición que encuentren de parte de nuestras pasiones y de nuestros prejuicios: "Hay que hacer el bien y evitar

el mal" (primer principio de la moralidad); "hay que decir la verdad, respetar el bien ajeno, ser fieles a las promesas, etc.". Todos estos juicios se nos presentan como expresando obligaciones morales, de las que no podemos sustraernos sin que nuestra conciencia nos lo eche en cara. A este conjunto de *juicios prácticos universales* llamamos *ley natural* (o *derecho natural*).

b) *Objeciones positivistas*. Los modernos positivistas (Durkheim, Lévy-Brühl, etc.) han pretendido echar por tierra la noción de una ley natural o de un derecho natural observando que *el bien y el mal son únicamente el resultado de las influencias sociales* (educación, leyes, costumbres, etc.), y además que *muchas prácticas consideradas hoy como malas fueron antes tenidas por buenas y legítimas* (poligamia, sacrificios humanos, muerte de los padres en su vejez, etc.). Estos argumentos carecen de fundamento. En efecto, hay actos que nosotros reconocemos como buenos (o malos) en sí mismos y por sí mismos independientemente de la ley humana (decir la verdad, guardar fidelidad a la palabra dada, amar a los padres). Por otra parte, si nos tenemos por obligados a obedecer a las leyes humanas y a los preceptos morales transmitidos por nuestros educadores, eso lo hacemos en virtud de una ley natural que nos dice que es cosa buena obedecer a quienes están investidos de legítima autoridad. En fin, los hechos que invocan los positivistas están muy lejos de probar que no exista la ley natural. En efecto, o son *falsas aplicaciones* de la ley natural: los salvajes que matan a sus padres ancianos creen ahorrarles los dolores de la vejez; o bien solamente conciernen a *aspectos secundarios* de la ley natural: tal es el caso de la poligamia, que no es absolutamente contrario a los fines primordiales del matrimonio.

3. **Naturaleza.** — Síguese de lo que acabamos de decir que la ley natural posee:

a) *La inmutabilidad intrínseca*, es decir que la ley natural es *inmutable en sí misma*, y que sus primeros principios no pueden desaparecer de la conciencia: en efecto, la naturaleza humana, regida por esta ley, no cambia, como no cambia la razón divina, de donde procede esta ley.

Es preciso no obstante admitir *la posibilidad y la realidad de cierto progreso del derecho natural*, en el sentido de que, por los avances de la civilización, se vaya produciendo poco a poco un profundizamiento de las exigencias de la ley natural.

Compréndese por lo demás que *tal progreso no se refiere sino a las aplicaciones más o menos lejanas de los principios generales del derecho natural.*

b) *Inmutabilidad extrínseca.* La ley natural es asimismo inmutable extrínsecamente, en el sentido de que tan *ilícito* es *abrogarla, violarla, aun parcialmente, o dispensarse de ella* (al menos en sus prescripciones fundamentales), como es imposible a una criatura renunciar a toda su naturaleza o parte de ella.

257 4. **El primer principio de la ley natural.** — Este principio, que rige, en cuanto *primer principio,* toda la vida moral, es el siguiente: *hay que hacer el bien y evitar el mal.*

a) *Evidencia del primer principio.* El primer principio del orden práctico, como el principio primero del orden especulativo (principio de identidad: lo que es es) expresa una *evidencia absoluta y absolutamente primera,* a la luz de la cual se desarrolla toda la vida moral, como toda la ciencia se construye a la luz del principio de identidad y de contradicción.

b) *Origen del primer principio.* Como el principio primero del orden especulativo, el primer principio del orden práctico lo captamos en el ser por una *intuición inmediata.* En efecto, así como la inteligencia aprehende inmediatamente, en el ser objetivo que se ofrece a ella, la ley universal del ser, que es de ser conforme a sí (141, 177), de la misma manera esa facultad aprehende inmediatamente, en el ser que se presenta como término de nuestras tendencias, es decir como bien, la ley universal del bien, que consiste en ser querido y poseído, mientras que el mal aparece como lo que contraría a nuestras tendencias y compromete nuestra perfección, y que por tanto se debe evitar. *Estas nociones de bien y de mal son, pues, absolutamente primitivas,* como la intuición del ser, si bien están sometidas, con el desenvolvimiento de la razón, a una explicitación y una precisión progresiva.

5. **Los preceptos de la ley natural.** — La ley natural comprende, junto con el primer principio, algunas aplicaciones muy generales de este primer principio, que son las siguientes:

a) *En cuanto es ser viviente,* debe el hombre *respetar el ser que ha recibido de Dios,* lo cual le obliga a velar por conservar su vida y su salud, y le prohibe darse la muerte.

b) *Como ser racional,* el hombre debe *comportarse como una persona,* es decir desarrollar su *razón* buscando siempre

la verdad, su *libertad* dominando sus pasiones, y su *vida moral* por la religión.

c) *Como miembro de una especie,* debe el hombre poder contribuir por el *matrimonio* (si ésa es su vocación), por la procreación y la educación de sus hijos, a la conservación de la especie humana.

d) *Como ser social,* debe el hombre *obedecer a las autoridades* encargadas de asegurar el bien común de la sociedad.

Art. IV. LA LEY POSITIVA

258 1. **Naturaleza.** — A la ley natural deben añadirse leyes positivas, divinas y humanas, para explicarla y determinar diversas aplicaciones de ella. En efecto, la ley natural se extiende a todos los actos humanos; mas sus preceptos, por ser muy generales, carecen de determinación. Esta insuficiencia hácese sentir especialmente en la sociedad, que no puede vivir y prosperar sino mediante numerosas y precisas prescripciones. De donde la necesidad de leyes positivas.

La ley positiva es, pues, una *ordenación de la razón,* que *proviene de la libre voluntad del legislador y se añade a la ley natural para determinar sus aplicaciones.*

2. **División.** — La ley positiva puede ser:

a) *Divina.* Esta se nos da a conocer por la Revelación y se estudia en *Teología moral.*

b) *Humana.* Es el conjunto de leyes civiles, contenidas en los *Códigos.*

3. **Condiciones de legitimidad.** — Para ser legítima, no basta que la ley positiva exprese la voluntad del jefe o la de la mayoría. La ley positiva debe primero:

a) *Estar conforme con la ley natural* y no violarla en ninguna cosa. Es preciso siempre que todas las decisiones del poder civil puedan justificarse por alguna ley natural.

b) *Ir ordenada al bien común de la sociedad,* y no al bien particular de un individuo, de un grupo o de un partido. Hay que advertir que el bien común no es la suma de intereses particulares, sino el bien de la sociedad *como tal.* No obstante, estando la sociedad hecha para *la perfección de la persona humana,* ésta se beneficia siempre de un modo u otro del bien

común. aun cuando deba sacrificarle sus intereses individuales inmediatos.

c) *No exceder los poderes del legislador* y no ordenar más que cosas posibles.

CAPITULO III

EL DEBER Y EL DERECHO

Art. I. EL DEBER Y LA OBLIGACION MORAL

260 1. **Noción.**

a) *El mandamiento de la recta razón.* Todo deber concreto, es decir que se refiera a un caso particular, es un *juicio práctico moral*, formulado como conclusión de un razonamiento fundado en un principio general de la ley natural o positiva y que impone una obligación. Este razonamiento puede ser simplemente *implícito* y normalmente lo es en el caso en que la aplicación de la ley moral al caso concreto se haga sin dificultad.

b) *Definición.* Podemos por tanto definir el deber como *la obligación moral de hacer o de no hacer alguna cosa.*

2 .**Naturaleza.** — La esencia del deber consiste, pues, en una *necesidad moral*, tal que la voluntad no pueda sustraerse a ella sin perturbación del orden de la razón o violación del derecho ajeno.

Esta necesidad moral nada tiene de común con la *necesidad física* o la *fuerza*. Trátase de una realidad interior, que obra sobre la voluntad sin violentarla, pero imponiéndose a ella como *la expresión de un orden que manda absolutamente y sin condición la obediencia y el respeto*, y que subsiste inmutable a pesar de todas las transgresiones de que podría hacerse culpable la voluntad.

261 3. **Fundamento de la obligación moral.** — La obligación moral se presenta, decimos, como absoluta. ¿Cuál es, pues, su fundamento? Tres respuestas han sido dadas: la razón, la sociedad o Dios.

a) *La razón.* Kant funda la obligación moral en la razón.

en cuanto ésta formula una ley absolutamente universal y necesaria. Hay en esta teoría una confusión: *la razón nos da a conocer la ley, pero no la crea*. Por el contrario, reconoce que la ley que promulga la conciencia no goza de verdadera autoridad si no es también la expresión de la ley eterna.

b) *La sociedad*. Es la teoría de los positivistas. *La presión ejercida por la sociedad sobre los individuos acabaría, con el tiempo, por interiorizarse*, y lo que al principio no era para nuestros antepasados sino una orden venida del exterior, se habría transformado, merced a la costumbre y a la herencia, en obligación de conciencia.

Esta tesis no puede ser admitida, por chocar con muchas y graves dificultades, y en particular: con el hecho de que *ciertas pasiones sociales* (la moda, por ejemplo) *no se transforman en obligación de conciencia*: puede uno avergonzarse de no vestir a la moda, pero nunca tener el sentimiento de una falta moral por no seguirla; con el hecho de que *las imposiciones sociales no se captan el respeto sino en la medida en que se conforman con las exigencias morales*, que por tanto son anteriores y distintas; con el hecho de que la ley *natural* (o derecho natural) posee una universalidad y una inmutabilidad tales que aparece como independiente de las sociedades de formas tan diversas que se han ido sucediendo en la tierra. *Si la ley natural proviniera de la sociedad, se hubiera ido diversificando como las sociedades humanas.*

c) *Dios*. En fin de cuentas, únicamente Dios aparece como el verdadero fundamento de la obligación moral, en cuanto principio y fin último de todo lo que existe. *Al obedecer al deber moral, obedecemos a la voluntad de Dios, creador y legislador de nuestra naturaleza*. Sólo esta voluntad puede exigir de nosotros el respeto absoluto. Por eso hay que decir, como lo hacíamos en la Introducción (246), que la Moral requiere necesariamente una base metafísica.

4. Los conflictos entre deberes. — El deber en que estamos de cumplir ciertas obligaciones graves, puede a veces obligarnos a traspasar otras, incompatibles con este deber. Tal es el caso de lo que se llama *conflicto de deberes*. (Por ejemplo, Pedro debe participar en un campeonato deportivo, en el que su presencia es necesaria; mas al mismo tiempo, su deber de hijo le obliga a quedarse junto a su padre, gravemente enfermo.)

Estos conflictos, que se producen cuando es imposible cumplir a la vez dos deberes que se excluyen mutuamente, son *puramente aparentes*, porque todo deber viene de Dios, y es evidente que Dios, que es infinitamente sabio y justo, no puede obligar a cumplir dos deberes incompatibles entre sí. En cada caso, el deber *más importante y grave* será, pues el *único deber*, y el que deba anteponerse a los demás.

5. **División del deber.** — Divídese el deber:

a) *En razón de su término* u objeto: *deberes para con Dios*, deberes para consigo mismo, y deberes para con el prójimo.
b) *En sí mismo.* De ahí la distinción de *deberes de justicia* y *deberes de caridad.*

Art. II. EL DERECHO Y EL FUNDAMENTO DEL DERECHO

1. El derecho

262 1. **Noción.**

a) *En sentido amplio*, así como se llama *derecho*, en el orden físico, al camino que conduce sin desviarse de un punto a otro, lo mismo en el orden moral, derecho es, etimológicamente, *lo que conduce al hombre sin desviarse a su fin último.*
b) *En sentido propio y técnico*, el derecho es *el poder moral de poseer, de hacer o de exigir una cosa.*

2. **Esencia del derecho.** — El derecho es un *poder moral*, es decir un poder que se funda en la razón y la ley moral. Opónese así al poder *físico*, que se funda en la fuerza. La fuerza puede sin duda ser justa; pero es cosa distinta del derecho.

3. **Sujeto del derecho.**

a) *Unicamente la persona es sujeto del derecho.* Sólo el ser inteligente y libre, es decir la persona, puede tener derechos, porque sólo él es capaz de ejercer un poder moral, ya que únicamente él es capaz de conocer la ley y las obligaciones que de ella derivan.
b) *Los niños y los dementes*, y en general todos los individuos a quienes una enfermedad congénita o accidental priva de la razón, tienen o conservan todos los derechos propios de los seres racionales y libres. Solamente pueden ser privados,

para su propio bien, del *uso* de esos derechos, que son ejercidos en su nombre por quienes están encargados, natural o legalmente, de sus intereses.

4. **Objeto del derecho.** — Es el *acto moral que se puede cumplir o se puede exigir de otro.* El hombre puede reclamar sus derechos sobre la sustancia de las criaturas irracionales y sobre sus actividades, porque están hechas para él. Mas no puede reclamar derechos sino sobre la actividad de los seres inteligentes, pero no sobre sus personas, que no tienen otro fin que a Dios. De ahí la ilegitimidad de la esclavitud absoluta.

5. **Propiedades del derecho.** — Las principales propiedades del derecho son:

a) *La inviolabilidad.* Es la propiedad esencial del derecho. Cualesquiera que sean los obstáculos externos con que tropiece su realización, y cualquiera que sea la violencia que padezca, el derecho subsiste en toda su fuerza, porque expresa el orden ideal establecido por la ley natural y la ley eterna la cual nada ni nadie puede modificar o abrogar.

b) *La coactividad.* El derecho es exigible por la fuerza, y el privilegio de la fuerza y su sola razón de ser es servir al derecho. No obstante, en el estado de una sociedad organizada, la violencia física (fuera del caso de legítima defensa) no pertenece a los individuos.

c) *La limitabilidad.* El derecho tiene sus límites, por estar fundado en una ley, que a su vez busca un fin determinado. De donde se sigue que el derecho no es tal sino dentro de los límites fijados por la ley.

d) *Los conflictos de derechos.* Los derechos pueden entrar en conflicto entre sí. En realidad, este conflicto sólo es aparente, porque no hay derecho contra el derecho: el derecho anterior y superior anula el derecho posterior e inferior. El derecho que yo tengo de tocar el piano queda anulado por la noche por el derecho superior que tienen mis vecinos de dormir.

2. El fundamento del derecho

263 1. **El problema.** — Puédese distinguir el fundamento del derecho en general, y el fundamento de los derechos *concretos:* este último se llama el *título jurídico,* es decir, el derecho contingente en virtud del cual tal derecho dado pertenece a tal persona dada. (Ejemplos: un acta notariada de pro-

piedad; un título de renta del Estado; una póliza de seguro.)

La cuestión del fundamento del derecho en general, es decir de la causa eficiente del derecho como tal, del supremo principio del cual deriva, ha sido objeto de discusiones que podemos resumir brevemente.

a) *Errores empiristas acerca de la fuente del derecho.* Los filósofos empiristas han querido fundar el derecho ya en la *necesidad* (Helvetius): toda necesidad crea un derecho; ya sobre la *fuerza* (Hobbes, Nietzsche); ya sobre las *leyes de la sociedad civil* (Spencer, Durkheim).

Estas teorías han de ser rechazadas. En efecto, *la necesidad no puede crear el derecho*, porque ¿cómo distinguir los derechos que nacieran de opuestas necesidades? Habría que recurrir a la fuerza, de modo que, en último caso, el derecho derivaría de la fuerza. Mas por otro lado, *la fuerza no puede fundar el derecho*, porque el derecho es un poder moral, mientras que la fuerza es de orden físico. Estas cosas son heterogéneas y la fuerza no tiene más posibilidad de engendrar el derecho que una encina de engendrar un canario. En fin, *la sociedad no es la fuente del derecho*, porque, antes que la sociedad civil, existe la familia, que supone ya un sistema de derechos; y también, según lo hemos dicho antes, porque la sociedad, para hacerse obedecer, se apoya asimismo en el derecho, lo que equivale a decir que, lejos de fundar el derecho, lo supone.

b) *Error racionalista.* Kant pretende que el derecho se funda en la dignidad de la persona humana, dignidad que se expresa en y por la libertad moral. *La libertad sería así el objeto de un respeto absoluto* y como que constituiría el supremo bien del hombre.

También en esto hay un error. *La libertad no es un absoluto:* la libertad nada vale por sí misma, sino por el uso que se hace de ella. Por lo demás, está sometida al orden moral, y la dignidad humana consiste en *obedecer* libremente a este orden moral. Habrá que definirla, pues, más bien por la obediencia que por la libertad, la cual es medio y no fin.

2. La ley, fundamento del derecho. — Vamos a quedarnos, pues, con la doctrina que resulta de nuestro estudio de la ley y según la cual el *fundamento próximo del derecho no es otro que la ley natural o la ley positiva legítima.* Hemos definido, en efecto, el derecho como un poder *moral*; pero sólo una ley puede engendrar un poder moral. En cuanto al funda-

mento último del derecho, encuéntraselo en la *ley eterna,* de la que derivan todas las otras leyes, naturales y positivas, y por ellas los derechos y los deberes.

Art. III. LA JUSTICIA Y LA CARIDAD

1. La justicia

264 1. **Definición.** — La justicia consiste en la *voluntad firme y constante de dar a cada uno lo que le es debido.*

La justicia supone, pues, *dos condiciones necesarias:*

a) *La distinción de las personas* en las que existen correlativamente un derecho y un deber de justicia.

b) *La especificación de un objeto* perteneciente a una de ellas y que debe ser respetado, devuelto o restablecido a su integridad por la otra.

2. **División.** — Distinguense:

a) *La justicia conmutativa.* Que es la que *manda y regula la igualdad de los cambios entre los individuos.* Obliga, pues, a cada uno a dar al otro lo que le pertenece: *cuique suum.* Así, se ha de respetar, en el obrero, el derecho al justo salario; en el comerciante, el derecho al justo precio de la mercancía; en el comprador, el derecho de recibir, por el justo precio, la cantidad y la calidad correspondiente de la mercancía.

b) *La justicia distributiva.* Que es la que funda el *derecho de la sociedad de exigir de sus miembros lo necesario para su fin, y de tratar a cada uno según sus méritos y necesidades.* Por eso el Estado distribuye los impuestos y las otras cargas sociales en proporción a la fortuna de cada uno de sus miembros. La justicia distributiva no queda satisfecha sino cuando esta proporción es observada tan equitativamente como puede serlo. Su correlativo lo encuentra, del lado de los miembros de la sociedad, en la *justicia legal,* por la que éstos dan a la sociedad lo que le es debido.

2. La caridad

265 1. **Noción.** — La caridad consiste en el *amor del prójimo.* Va, pues, más allá que la justicia, que ordena solamente respetar los derechos de los demás. Ella es esencialmente el don de sí misma y de lo que nos pertenece, por efecto de un *amor de benevolencia,* que nos inclina a querer y a hacer bien al prójimo.

2. **Fundamento.** — El deber de caridad fúndase en la *fraternidad* de los hombres entre sí; mientras que el deber de justicia se funda únicamente en los derechos estrictos de la persona humana. De hecho, nos es dado ver, en la historia, que *la idea de caridad ha progresado al mismo tiempo que la de fraternidad humana:* el cristianismo fué el que, al revelar a los hombres su fraternidad, natural y sobrenatural, preparó el advenimiento histórico de la caridad universal.

3. **Caracteres.** — Los deberes de caridad son:

a) *Relativamente indeterminado* en el detalle de sus aplicaciones: yo puedo elegir (salvo un caso de urgencia) las personas a las que haré caridad, el momento y las circunstancias en que la haré y la medida en que la habré de hacer.

b) *No exigibles por la fuerza.* Sólo la justicia estricta puede recurrir a la fuerza para hacerse respetar.

3. Justicia y caridad

266 1. **¿Puédese reducir la caridad a la justicia?** — Algunos filósofos han querido negar la originalidad de la caridad, diciendo que no es sino la *forma provisoria de la justicia.* La caridad, en la historia, dicen esos tales, ha pasado constantemente a ser deber de justicia, a medida que las ideas morales han ido progresando: antes, dar libertad a un esclavo era un acto de caridad; hoy eso sería un deber de estricta justicia. El porvenir verá de la misma manera a la caridad de hoy convertirse en la justicia de mañana.

Estas ideas son muy discutibles. Cometen, primero, el error de no reconocer sino a la limosna como forma de caridad, cuando hay también los *dones del corazón,* a menudo más preciosos: ¿cuál será la futura justicia que los reglamentará? Además, si bien es verdad que ciertos deberes de caridad se han cambiado en deberes de justicia, esto no es sino un enderezamiento de ciertos errores de apreciación moral, mas en modo alguno la eliminación de la caridad. Al contrario, *la caridad es la que contribuido a que sea mayor la justicia realizada:* por ejemplo, por la mitigación y la supresión de la esclavitud, por la eliminación de la servidumbre y por el mejoramiento de las condiciones del trabajo.

2. **Relaciones entre la caridad y la justicia.** — Lo que acabamos de decir de la distinción entre justicia y caridad

demuestra hasta la evidencia que justicia y caridad están en muy estrechas relaciones. En efecto:

a) *La caridad supone el respeto de la justicia.* El que ama a su prójimo, comienza primero por respetar sus derechos. Un patrón que no pagase a sus obreros el justo salario, pero diera limosnas a los más necesitados, faltaría a la vez a la justicia y a la caridad.

b) *La justicia debe ir temperada por la caridad.* Hay que distinguir en efecto con mucho cuidado la *legalidad* y la *equidad.* La ley civil permite, por ejemplo, a un rico expulsar a un pobre de la habitación que no puede pagar. Mas esto es contrario a la equidad, es decir al *derecho natural.* El espíritu de caridad es, pues, el que aquí habrá de intervenir para impedir que, en nombre de la legalidad, se cometa una injusticia real. La caridad tempera, de este modo, las reivindicaciones de la justicia, y trabaja por lo mismo en favor de la paz y concordia sociales.

c) *La justicia es la auxiliar de la caridad,* en cuanto contribuye a hacer su práctica razonable y eficaz. La caridad, como el amor del cual procede, es fácilmente ciega y cae a menudo en la debilidad: la limosna distribuida al azar podría fomentar la pereza; los padres temen castigar las faltas de sus hijos; un corazón demasiado sensible reparte perdones sin ninguna discreción, etc. Preciso es, pues, que el sentido de la justicia acompañe constantemente el ejercicio de la caridad. *Si la justicia debe ser caritativa, también la caridad debe ser justa.*

d) *La caridad es la auxiliar de la justicia.* Así como lo hacíamos ver más arriba, la caridad, lejos de perjudicar a la justicia, como se ha pretendido a veces, trabaja constantemente por hacer admitir y practicar los deberes de justicia ignorados o violados por los individuos y la sociedad. *La caridad va siempre delante abriendo el camino de una justicia más estricta.*

Esto no significa que deba desaparecer en beneficio de la justicia. Cuando ésta esté completamente satisfecha (¿será esto posible alguna vez?), la caridad tendrá todavía un campo inmenso donde ejercitarse, para consolar las *miserias morales,* para hacer reinar en las relaciones sociales, tan a menudo turbadas por las desigualdades naturales o sociales, ese *espíritu de mansedumbre y amistad fraternal,* sin la cual no hay verdadera sociedad humana.

CAPÍTULO IV

LOS ACTOS HUMANOS

267 Hasta aquí no hemos considerado sino los principios *extrínsecos* de la moralidad, es decir aquellos que la determinan desde afuera, a saber, el fin último y la ley. Vamos a estudiar ahora los principios *intrínsecos*, es decir *interiores al sujeto* de la ley o agente moral. Estos principios son, por una parte, la voluntad libre, que es la condición necesaria de los actos *humanos* (y por consiguiente, de los actos *morales*); por otro lado, aquellos de los que dependen la moralidad objetiva *(dictamen de la razón práctica)*, y la moralidad subjetiva *(conciencia moral)*; y en fin, los principios *(responsabilidad, mérito y demérito, sanción virtudes y vicios)*, que forman las propiedades y las consecuencias de los actos humanos.

ART. I. EL ACTO HUMANO EN CUANTO ES VOLUNTARIO

268 Los actos humanos no pueden ser actos morales sino cuando proceden de la voluntad libre. Su grado de valor moral dependerá, pues, del grado de libertad con que sean cumplidos.

1. CONDICIONES DEL ACTO VOLUNTARIO

Un acto no puede llamarse voluntario sino con estas condiciones:

1. **Debe ser espontáneo**, es decir debe proceder de una tendencia propia e interior a la voluntad, pues de lo contrario es forzado.

2. **El fin debe ser conocido como tal**: de lo contrario el acto no es voluntario, sino natural e instintivo, es decir, pro-

cedente de un principio interior ciego, como sucede con la actividad vegetal o animal.

2. División del acto voluntario

El acto voluntario puede ser:

1. **Necesario o libre**, según que la voluntad no pueda dejar de cumplirlo o pueda no cumplirlo.

Cuando hablamos de *actos humanos*, queremos dar a entender actos de voluntad libre.

2. **Elícito o imperado**, según que proceda directamente de la voluntad (amar, desear) o de una facultad movida (o "imperada") por la voluntad (ver, pensar, oír).

3. **Directo o indirecto**, según que la voluntad lo realice por él mismo, o como efecto *previsto* de un acto buscado en sí mismo. Por ejemplo, en caso de guerra, un aviador que quiere destruir una fábrica de armas (voluntario directo) prevé que el bombardeo destruirá algunas casas vecinas de la fábrica (voluntario indirecto).

3. Grados de la volición

269 El grado de voluntario libre es proporcional al grado de espontaneidad del acto cumplido y al grado de conocimiento del fin.

1. **Las causas que pueden influir sobre la voluntad**, disminuyendo o anulando su espontaneidad, son las siguientes:

a) *La pasión*, es decir la violenta atracción de un bien sensible. La *pasión antecedente* al acto voluntario disminuye o suprime el uso de la razón y por tanto la responsabilidad. La *pasión consiguiente* al acto voluntario, por alimentarse de propósitos deliberados, aumenta la responsabilidad.

A la pasión podemos añadir las *inclinaciones naturales* que resultan del temperamento: de ordinario no suprimen el libre albedrío, pero pueden disminuirlo más o menos.

b) *El miedo*, o turbación mental provocado por un mal inminente. Puede ser leve o grave. *Leve:* no suprime, pero disminuye el libre albedrío; *grave:* puede llegar a suprimir la libertad, cuando paraliza la razón.

c) *La violencia*, o fuerza exterior que fuerza a realizar un acto al cual repugna la voluntad. La violencia no puede

obligar a la voluntad, que, por ser interior, está fuera de su alcance. Pero puede actuar sobre los actos exteriores por los que se expresa la voluntad, realizándolos o impidiéndolos. Que es lo que hacían los magistrados paganos que forzaban a los cristianos, violentándolos físicamente, a ofrecer incienso a los ídolos. Estos actos se han de decir involuntarios en la medida en que a ellos no colabora la voluntad.

2. **Las causas que obran sobre la inteligencia,** para disminuir o suprimir el *conocimiento* del fin, son las diversas especies de *ignorancia.* La ignorancia puede ser *vencible* o *invencible.* La primera hace al acto indirectamente voluntario, porque siendo voluntario y culpable la negligencia en enterarse, implica la aceptación de las consecuencias de la ignorancia. Nadie puede, pues, pensar en escapar a la responsabilidad de sus actos, si evita sistemáticamente ponerse al tanto de sus deberes.

La ignorancia invencible es *actualmente* involuntaria: por tanto, no es culpable.

Art. II. EL ACTO HUMANO COMO ACTO MORAL

270 Los actos humanos no se revelan solamente a nuestra conciencia como voluntarios y libres, sino también como *morales,* es decir dotados de una propiedad que los hace buenos o malos. Esta propiedad de los actos humanos se presenta a la vez como *objetiva (o material),* es decir calificando al acto en sí mismo, el cual será objetivamente bueno o malo según sea, o no, conforme a la ley moral; y *subjetiva (o formal),* es decir que califica al acto, no en sí mismo, sino en cuanto procede de la voluntad libre, y que lo hace subjetivamente bueno o malo según la rectitud o falta de rectitud de la voluntad.

1. La moralidad objetiva

Nuestro estudio del fin último y de la ley moral nos ha demostrado que el bien y el mal, en el acto humano, se han de definir *objetivamente* por la conveniencia o la no conveniencia de este acto con el fin último del hombre. Mas como esta conveniencia o esta no conveniencia deben ser conocidas por la razón humana, decimos que la regla inmediata del bien y del mal está en el acuerdo o desacuerdo de los actos morales con la razón humana.

1. El bien honesto. — Desde el punto de vista moral, un objeto es bueno o malo en sí mismo, según que sea o no proporcionado a la consecución del fin último del hombre (251). Por tanto, no es en su ser físico donde debe ser juzgado aquí, sino en su ser *moral*, que consiste en la conformidad o no conformidad del acto (o del objeto al cual va ordenado y que lo especifica moralmente, es decir le da su cualidad moral), con el fin último del hombre.

Esta conformidad o proporción del acto humano con el fin último es la que define propiamente *el bien honesto* en su esencia objetiva. Por tanto podemos decir que *la moralidad objetiva resultará de los objetos o fines inmediatos de la acción, según que estos fines (o estos objetos) sean o no sean bienes honestos*, es decir deseables en sí mismos y convenientes al hombre.

2. La razón práctica.

a) *El dictamen de la razón*. La ley natural, hemos dicho, no encierra sino principios muy generales. En la práctica, es preciso hacer constante *aplicación de estos principios a los casos concretos*. Esta aplicación se hace mediante un *silogismo* (casi siempre implícito) cuya premisa mayor formula el principio general del derecho natural, la menor define o califica el acto concreto en cuestión, y la conclusión pronuncia un *juicio práctico moral, que constituye el dictamen o sentencia de la razón*.

Ejemplo: Hay que respetar la palabra dada. Ahora bien, yo he dado a Pedro palabra de ayudarle con mi dinero. Luego debo darle la suma que necesita. —No hay que cometer injusticias. Y como calumniar es un acto injusto, debo abstenerme de ese acto.

b) *El mandato de la razón recta*. Es la *sentencia que responde realmente*, en tal caso concreto (tenidas en cuenta las circunstancias), *a las exigencias objetivas de la moralidad*. Esta sentencia es la que constituye la *regla próxima de la moralidad objetiva* (ya que la suprema regla es la ley eterna).

3. Elementos de la moralidad objetiva. — Son: el objeto, las circunstancias y el fin.

a) *El objeto*. El objeto moral es la *cosa que el acto realiza directamente por sí mismo*, en cuanto esta cosa es conocida por la razón conforme o no a la ley moral. Así, la limosna conside-

rada como procurando alivio al menesteroso, es una cosa moralmente buena. Este objeto es la primera fuente de moralidad.

b) *Las circunstancias.* Entiéndese por circunstancias todos los *elementos accidentales del acto.* Cuando las circunstancias son puros accidentes, es decir cuando son independientes de la intención del agente, no son capaces de especificar el acto moral. En cambio, *cuando encierran una intención especial del agente,* sea por o sea contra el orden de la razón, y son queridas *por ellas mismas, las circunstancias especifican el acto y pueden cambiar su naturaleza.* Y según el caso, son agravantes (el que roba a un pobre) o atenuantes (robar para dar de comer a un pobre).

c) *El fin.* El fin a que nos referimos aquí es el fin subjetivo o *intención,* es decir el fin que se propone el agente moral en su acción. *Este fin subjetivo puede no coincidir con el fin objetivo:* dar limosna por distinta razón que el alivio del menesteroso (que es el fin objetivo de la limosna y que le da su ser moral), por ejemplo, por pura vanidad. Por aquí se echa de ver que el valor moral de los actos les viene *materialmente* del objeto del acto exterior y *formalmente* del fin o intención de que proceden.

4. **El acto concreto.** — Síguese de lo dicho que *un acto concreto no será moralmente bueno si no está conforme en todos sus elementos, objeto, intención y circunstancias, con la regla de moralidad.* Acaso pudiera suponerse que esta doctrina no está muy de acuerdo con la primacía de la intención. Pero eso sería olvidar que la intención se refiere al acto entero, y que por tanto no puede ser buena si el objeto y las circunstancias encierran algo de esencialmente malo. *La intención, que se refiere sobre todo al fin, no puede hacer abstracción de los medios que emplea.* Estos medios no quedan siempre justificados por el fin: el fin justifica los medios indiferentes en sí mismos, pero no los actos intrínsecamente malos. Que es lo que quiere dar a entender el adagio: "El fin no justifica los medios", es decir que nunca está permitido hacer el mal para conseguir un bien.

2. La moralidad subjetiva

271 La moralidad subjetiva es aquella que califica (o especifica) al acto precisamente en cuanto procede de la *conciencia moral.* En efecto, la conciencia, como regla inmediata y universal

de la conducta, es la que determina, para cada uno en particular, la calidad moral de sus actos. El estudio de la moralidad subjetiva es, pues, propiamente el de la conciencia moral.

1. Naturaleza de la conciencia moral. — Hablando con exactitud, la conciencia moral no es una facultad, sino un acto, a saber el *juicio que formamos sobre la moralidad de nuestros actos y por el cual decidimos en último término lo que hay que hacer y lo que hay que evitar.* Como tal, la conciencia moral se expresa en la conclusión del silogismo moral; es el *último juicio práctico,* es decir aquel que determina inmediatamente la acción desde el punto de vista moral. La conciencia consiste, pues, esencialmente en la apreciación de nuestra propia conducta; ella nos dice que hacemos, que hemos hecho o que vamos a hacer bien o mal en tal caso determinado; ella nos obliga o desobliga, nos aprueba, nos excusa o nos reprende.

2. Valor de la conciencia moral. — En la apreciación de este valor, hay que guardarse de un doble error que sería, por una parte, tener por infalibles todas las prescripciones de la conciencia moral; y por otro lado, negarles sistemáticamente toda autoridad.

a) *La conciencia moral no es infalible,* fuera de sus primeros principios universales. Que es lo que la experiencia de cada día nos enseña bastante, y a lo que quiere poner remedio la *casuística,* determinando el deber y el derecho en los complejos casos de la vida moral.

b) *La conciencia moral no está desprovista de todo valor,* porque nunca ha variado acerca de los principios fundamentales de la moralidad: en este dominio, su valor es absoluto. Sus variaciones y sus contradicciones no existen sino en el dominio de las *aplicaciones* concretas a los casos particulares de la vida moral: estas aplicaciones pueden ser defectuosas en razón de circunstancias exteriores (grado de civilización, tradiciones, condiciones de existencia, etc.); mas por muy defectuosas que sean, siempre se basan en los principios fundamentales de la moralidad (256) y pueden ser corregidas por la formación de la conciencia.

3. División. — La conciencia moral es:

a) *Recta* o *falsa,* según que el juicio que da esté conforme o no con la moralidad objetiva, es decir con la ley natural o la ley eterna.

b) *Cierta* o *dudosa*, según que el juicio que pronuncia sea dado sin peligro de error o sólo con una simple probabilidad.

272 **4. Formación de la conciencia moral.**

a) *Caso de la conciencia cierta.* El hombre obra siempre honestamente cuando tiene conciencia cierta de la licitud del acto que va a realizar. Para tener una conciencia *legítimamente* cierta, hay que formar la conciencia por la reflexión, por el estudio de la moral, consultando a personas competentes y sabias, y sobre todo por la práctica habitual de las virtudes morales.

b) *Caso de la conciencia dudosa.* Cuando, después de haber reflexionado y, si es posible, consultado con personas competentes, la conciencia queda en la duda acerca de la licitud de un acto, se puede, según unos, realizar el acto si éste tiene una simple probabilidad en su favor *(probabilismo)*; según otros, no se lo puede realizar si no tiene en su favor mayor probabilidad que su contrario *(probabiliorismo)*; y, en fin, según otros, hay que elegir siempre la parte más segura y la más favorable a la ley *(tutiorismo)*.

El primer sistema nos parece el más verdadero. *Si en efecto hay duda, sea respecto de la existencia de la ley, sea respecto de su aplicación, todo sucede como si la ley no existiera.* Uno es libre, pues, de obrar en un sentido o en otro. Notemos, sin embargo, que para hacer uso de esta libertad, hay que tener siempre un *motivo razonable*, porque ningún acto moral se justifica por el solo hecho de que no está prohibido: es por tanto necesario que su objeto esté conforme con el fin de los actos humanos, a saber el bien moral. Notemos asimismo que cuando este acto puede hacer incurrir en graves peligros, físicos o morales, a uno mismo o al prójimo, la caridad para con los demás o para consigo mismo puede exigir que renunciemos a tal acto. En este caso aplícase el principio de que hay que optar por el partido más seguro.

ART. III. CONSECUENCIAS DE LOS ACTOS MORALES

273 Siendo los actos morales por esencia actos libres, es decir actos nuestros, queridos por nosotros, síguese que nosotros tenemos la *responsabilidad* de todos ellos, y que son, para nosotros, causas de *mérito* y *demérito* y que exigen *sanciones*

apropiadas. Además, la actividad moral engendra hábitos, buenos o malos, que se llaman las *virtudes* y los *vicios*.

1. La responsabilidad

1. Noción.

a) *La responsabilidad.* Como la palabra lo indica, la responsabilidad es *la obligación en que se encuentra un agente moral de "responder" de sus actos,* es decir de sufrir sus consecuencias.

b) *La imputabilidad.* La responsabilidad supone la imputabilidad, que es *la propiedad en virtud de la cual un acto puede, en toda justicia, ser atribuído a una persona como a su autor.* El acto de violencia impuesto a un hombre, cuyo brazo se mueve por la fuerza, no le es imputable. Y por tanto no es responsable de tal acto.

2. Especies. — Distínguese.

a) *La responsabilidad moral:* es *la responsabilidad en que incurrimos ante nuestra conciencia* y por consiguiente ante Dios. Esta responsabilidad se extiende a todos nuestros actos morales, interiores y exteriores, públicos o secretos, y hasta a las simples intenciones.

b) *La responsabilidad social:* es *la responsabilidad en que incurrimos ante las autoridades sociales,* por la infracción de las leyes civiles. La responsabilidad civil no concierne sino a los actos exteriores, ya que la intimidad de la conciencia sólo es conocida por Dios.

Existe además otra clase de responsabilidad social, que resulta de la *influencia, buena* o *mala,* que ejercemos sobre los demás con nuestros actos.

2. Mérito y demérito

274 **1. Noción.** — La noción de mérito es compleja. Evoca:

a) *El derecho a la sanción,* recompensa o castigo, según que el acto moral sea bueno o malo.

b) *El valor moral* del acto o de quien lo realiza. Dícese, en efecto, ya que tal acto es meritorio, o bien que fulano es una persona de mérito. La noción de mérito la tomamos aquí en el sentido de *valor moral,* puesto que el primer sentido se confunde con la idea de sanción, que estudiaremos más adelante.

2. Condiciones del mérito en los actos. — El valor del mérito de un acto moral depende de diversos factores:

a) *De la gravedad de los deberes.* Cuanto mayor importancia tenga el deber que se debe cumplir, tanto mayor es el mérito del acto realizado según el deber. Es más meritorio respetar a sus padres que ser cumplido con los desconocidos; y es mayor falta olvidar un deber de justicia que faltar a un deber impreciso de caridad.

b) *De las dificultades que se han de vencer.* El deber que impone grandes sacrificios es fuente de mayor mérito que el mismo deber cumplido sin esfuerzo; y hay más mérito en hacer el bien a sus enemigos que hacerlo a los amigos.

Sin embargo, no hay que llegar hasta suponer con Kant, que el esfuerzo es esencial al mérito y que la alegría en el cumplimiento del deber anula el mérito. Es ése un grave error. *La alegría en el deber y el sacrificio es señal de un gran dominio de las pasiones* y de un verdadero hábito del bien, cosas que no se realizan sin una lucha y esfuerzo grandes. En realidad, el esfuerzo y la dificultad no son fuentes de méritos sino *accidentalmente*, es decir en cuanto que son ocasión y señal de una voluntad más decidida por el bien.

c) *De la pureza de intención.* Cuanto más pura es la intención, mayor es el mérito. Tiene más mérito obligar a sus amigos por pura benevolencia que hacerlo con la mira de ser tratado del mismo modo llegada la ocasión.

3. La sanción

275 **1. Noción.** — La sanción nace, como hemos visto, de la responsabilidad, y, en su sentido más general, es *la recompensa o el castigo recibidos por el cumplimiento o la violación del deber.*

2. Especies. — Distínguense las sanciones terrenas de la sanción de la vida futura. Las principales *sanciones terrenas* son: *la sanción de la conciencia*, que es la alegría o la pena (pesar, reproche, remordimiento) que resultan, en la conciencia, de la observancia o la violación de las leyes morales; *la opinión pública*, que estima a las gentes honradas y menosprecia a los pillos; *las naturales consecuencias de nuestros actos:* el alcohólico sufre gran decaimiento físico que trasmite a su descendencia; *las sanciones civiles*, que la sociedad civil

impone a quienes quebrantan sus leyes (multas, prisión, pena de muerte).

276 **3. Necesidad de la sanción de la vida futura.**

a) *Insuficiencia de las sanciones terrestres.* Las sanciones terrestres, ya se las tome separadamente o juntas, aparecen como insuficientes. La sanción de la *conciencia* sería más pesada para las almas delicadas que para los criminales endurecidos. *La opinión pública* es caprichosa, injusta y está muy lejos de sancionar todos los crímenes que se cometen. Además, muchas veces se equivoca. En fin, si castiga, no recompensa; y si recompensa, hácelo insuficientemente y juzgando por el exterior. En cuanto a *las consecuencias naturales* de los actos morales, muchas veces alcanzan (por la herencia) a quienes no fueron los autores del mal.

b) *Las exigencias de la justicia.* La justicia exige que el bien tenga su recompensa y el mal su castigo. Mas esto no se puede realizar sino por la *sanción de la vida futura.* Sólo ella puede ser *rigurosamente* justa, pues que depende de Dios que "escudriña los riñones y los corazones", y *realmente eficaz,* porque nadie puede escapar a ella. Ningún subterfugio del culpable, ni ningún error del juez son aquí posibles. La justicia será restablecida en su integridad por aquel que, habiendo dado la ley, tiene derecho a pedir cuentas a quienes elevó a la dignidad de seres morales, autores y padres de sus actos (**169, 213**).

c) *La Moral exige a Dios.* Esta es la conclusión que se impone del estudio de la sanción y que demuestra una vez más que no hay moral sin Dios, ni tampoco sin idea de bien y de mal.

277 **4. Valor de la sanción.**

a) *Objeción estoica y kantiana.* Los Estoicos, en la antigüedad, y Kant, entre los modernos, han pretendido que *la idea de la sanción echaría por tierra la Moral haciendo interesada la práctica del bien,* cuando el bien sólo debería ser querido y practicado por él mismo, en razón de su valor intrínseco.

b) *Discusión.* Esta objeción se apoya en una *falsa noción de la sanción.* Supone, en efecto, que la sanción puede ser, por sí misma e independiente del bien, la razón última del

acto. Mas, al contrario, hemos visto ya que la sanción es una misma cosa con el bien y con el mal: es, en cuanto felicidad o desgracia, el aspecto subjetivo de la perfección realizada o de la decadencia cumplida.

Por otra parte, es muy legítimo que el ardiente deseo de la sanción, es decir del aspecto subjetivo de nuestro destino moral, nos ayude y aliente a hacer el bien y a evitar el mal. *Sin este sentimiento, nuestra actividad moral carecería de un auxiliar precioso y aun necesario* en la prosecución de un destino en que no solamente la tendencia racional sino también las aspiraciones de la sensibilidad y del corazón deben encontrar su término y perfección.

4. La virtud y el vicio

278 **1. Noción.** — La virtud es el *hábito del bien*, es decir una disposición establece a obrar bien, que afecta a la voluntad del agente moral. A la virtud se opone el *vicio*, que es el *hábito del mal*, o una disposición estable a obrar mal.

2. Clasificación.

a) *Las virtudes cardinales*. Podemos clasificar las virtudes desde distintos puntos de vista. Un principio de clasificación (adoptado por Platón) se puede deducir de la importancia de las virtudes. De ahí el nombre de virtudes *cardinales* dado a las virtudes consideradas como las primeras de todas y la fuente de las demás: *prudencia, fortaleza, templanza y justicia*.

b) *Virtudes naturales y virtudes morales*. Esta división se funda en el hecho de que ciertas cualidades morales dadas por la naturaleza pueden pertenecer lo mismo a gentes sin conciencia que a gentes honradas y rectas (por ejemplo, la fortaleza, la prudencia, las virtudes cívicas); mientras que *las virtudes propiamente morales son consecuencia de una elección racional y de un esfuerzo de perfección moral, y suponen un mérito moral*. Desde este punto de vista, todas las virtudes, cardinales o naturales, pueden ser moralizadas, es decir practicadas *con fines propiamente morales*. Así la templanza (que puede ser una virtud natural), será moralizada por la intención de comportarse como un hombre que domine las tendencias desordenadas de los sentidos.

3. Origen de las virtudes y de los vicios. — Las virtudes y los vicios ¿son innatos o adquiridos? Son las dos cosas a la vez.

a) *Innatos,* en cuanto encontramos en nosotros los *gérmenes* más o menos fuerte de todos los vicios como de todas las virtudes.

b) *Adquiridos,* en el sentido de que sólo por nuestros *esfuerzos* los gérmenes de las virtudes se convierten en virtudes sólidas y durables; y de que por nuestra *cobardía* los gérmenes de los vicios se desarrollan y echan profundas raíces.

CAPÍTULO IV

LAS PRINCIPALES CONCEPCIONES MORALES

279 Para completar la exposición que precede, no estará de más exponer las principales concepciones de la vida moral que han sido propuestas en el curso de la historia desde un punto de vista distinto del que se deduce del estudio que acabamos de hacer. Así realizaremos una especie de *verificación indirecta* de los principios de este estudio.

Los filósofos modernos suelen dividir las concepciones morales en tres categorías, según la manera como cada uno concibe el soberano bien, y, por tanto, la regla de moralidad. Los unos (*concepciones utilitarias*) ponen el soberano bien en el placer; otros (*concepciones sentimentales o altruistas*) en la cultura y el progreso de los sentimientos desinteresados y de las inclinaciones sociales; los otros (*concepciones racionales*) lo colocan en la obediencia al deber conocido por la razón.

ART. I. LAS CONCEPCIONES UTILITARIAS

1. Principio de las concepciones utilitarias. — El carácter común de las teorías utilitarias es que colocan el soberano bien del hombre en el *placer o el goce*, y hacen por tanto del placer el criterio del bien y del mal: *es bueno lo que nos trae un goce; es malo lo que nos impide gozar o nos hace sufrir.*

2. Las diferentes teorías utilitarias. — Las teorías utilitarias se diferencian entre sí según la manera como estiman que hay que seguir el placer.

a) *El hedonismo* (teoría de Gorgias, Callicles, Aristipo de Cirene) enseña que hay que aprovechar el placer cada vez que se nos presenta delante. Un placer perdido no se vuelve a recobrar. La regla es el *goce inmediato.*

b) *El epicureísmo.* Epicuro rechaza este sistema de goce inmediato. Y enseña que, *en interés del mismo goce, hay que elegir entre los placeres,* tomando aquellos que no van seguidos de pena alguna, los que no corren peligro de privarnos de un placer mayor, prefiriendo los placeres tranquilos a los placeres violentos y evitando andar tras los placeres artificiales. En una palabra, Epicuro tiende más bien a realizar un estado de tranquilidad (*ataraxia*), que una actividad de goces.

c) *El utilitarismo.* Bentham tiene la pretensión de dar un carácter científico al epicureísmo y a la vez hacerlo menos austero. El fin, dice, es sin duda conseguir la mayor suma posible de placer. Mas para llegar a esto, conviene redactar una especie de *aritmética de los placeres,* que entre ellos permita elegir los que sean superiores por su intensidad, su certeza, su proximidad, su duración, su pureza, su extensión y su fecundidad. Que es lo que se llama la *moral del interés personal.*

Stuart Mill adopta la teoría de Bentham, advirtiendo, sin embargo, que *habrá que tener en cuenta,* no sólo, como quería Bentham, *con la cantidad del placer, sino también con su calidad;* y que *cuando hubiere conflicto entre el interés general y el particular, el particular deberá ceder al otro.* De ahí el nombre de *Moral del interés general* que se ha dado a esta teoría.

280 3. **Discusión.** — Ninguna de estas teorías se puede presentar como una verdadera Moral.

a) *La regla del placer no tiene valor moral.* En efecto, *el placer,* inmediato o diferido *no puede presentarse como obligatorio.* El placer solicita las inclinaciones, pero no se impone a la razón como la suprema ley de nuestra actividad. Por otra parte, *los placeres,* aun prudentemente dosificados, *no nos traen la felicidad.* Al contrario, son fuentes de inquietudes, ya que, siendo finitos en sí mismos y en su duración, dejan más bien una sensación de vacío que un sentimiento de plenitud. Además, *los placeres transfórmanse en sus contrarios:* el placer tiende, en efecto, por sí mismo, a un estado de exasperación y se cambia en dolor. En fin, *si el placer es la regla suprema, todos los crímenes se encuentran justificados* por el hecho de haber servido a procurar el placer a sus autores; y *el sacrificio* de su tranquilidad, fortuna, salud

y vida por el bien de los demás *viene a ser una suprema imbecilidad.*

b) *El utilitarismo de Epicuro y de Bentham* no corrige a fondo al hedonismo, ya que mantiene la soberanía del placer. *El método que preconiza no tiene ninguna fuerza obligatoria,* y no son más que recetas para gozar mejor. Ni permiten condenar a quien prefiera gozar inmediatamente de todos los placeres que pudiera tener a mano.

También se puede replicar al utilitarismo de Bentham que la aritmética del placer exigiría una contabilidad complicada. *¡La busca del placer suprimiría el placer!* ¿Y cómo apreciar en cifras lo que es propio de la cualidad?

c) *La teoría del interés general,* de Stuart Mill, no es más coherente que las precedentes doctrinas morales. Exige, en efecto, tener cuenta con la calidad de los placeres: ¿mas *cómo ápreciar esta calidad sin un principio moral distinto del placer?* También afirma la primacía del interés general: ¿pero con qué derecho? Si el placer es la regla suprema, *¿por qué debería yo sacrificar mi placer o la sociedad?* No se ve por qué.

Es, pues, imposible tomar el placer, en cualquier forma que se presente, por regla de vida. El placer no es el bien, y por tanto debe ser juzgado por un principio superior, que sea un principio moral.

Art. II. CONCEPCIONES SENTIMENTALES O ALTRUISTAS

281 1. **Principio de las teorías sentimentales.** — Estas teorías son llamadas así porque *piden* a los sentimientos, y especialmente *a los sentimientos desinteresados o altruistas que presenten la regla de la moralidad,* ya que para ellos el soberano bien consiste en la satisfacción de esos sentimientos altruistas.

2. Principales teorías altruistas.

a) *Morales de la benevolencia y de la simpatía.* Según Hutcheson, únicamente el sentimiento es capaz de hacernos conocer el deber. El está al principio de los juicios que de continuo hacemos sobre las personas y las cosas, en virtud de una regla de benevolencia, que es su ley esencial. *También la verdadera bondad resulta necesariamente para nosotros de la obediencia a esta desinteresada inclinación* que

se expresa en nosotros bajo la forma del *sentido moral*. Además, por ella encontraremos la *verdadera felicidad*, que acompaña siempre a la práctica de la benevolencia hacia nuestros semejantes.

Adam Smith prefiere fundar la moral en la *simpatía*, por la que entramos en comunión con los sentimientos que nos parecen inspirar las acciones de los demás. Para Adam Smith, el verdadero principio de la moral es éste: trabajar por *desarrollar en sí la simpatía desinteresada*, que nos hace alegrarnos de la felicidad ajena, favoreciéndola y participando de ella, y que nos incita a obrar de tal modo que merezcamos siempre de parte de los demás la más pura y universal simpatía.

b) *Moral de la humanidad* (Augusto Comte). Según este filósofo, la existencia de la humanidad es más real que la del individuo. Este debe sacrificarse por la llegada del Gran Ser colectivo. De modo que toda la moral va así ordenada por el principio de que *sólo vale moralmente aquello que contribuye a la unificación moral del género humano.*

c) *Moral de la compasión*. Es la teoría de Schopenhauer. El mundo es malo, dice Schopenhauer, porque es una tendencia hacia un término ilusorio, esfuerzo vano, querer frustrado, y en fin de cuentas, pena y dolor. El ideal será, pues, *matar en nosotros todo querer y todo deseo*, fuentes de sufrimiento, y por consiguiente renunciar al egoísmo cambiándolo por una *compasión universal y profunda*, que nos inspirará hacia todos la justicia y la caridad.

d) *Moral de la solidaridad* (León Bourgeois). El sentimiento de la solidaridad que nos une, en todas formas, a los otros hombres y a toda la sociedad, debe inspirar constantemente nuestra conducta y determinarnos a practicar una estricta justicia y a sacrificarnos por el bien de la humanidad.

e) *Moral del honor* (Vigny). El honor, tal como lo concibe la sociedad, y tal como lo requiere la conciencia, ¿no podrá ser un principio moral? No hacer nada contra el honor: ¿no habrá en esto una regla aplicable siempre y susceptible de arrastrar a los hombres hasta el heroísmo?

3. **Discusión.**

82 a) *El sentimiento no puede constituir una regla moral*. El sentimiento tiene sin duda su importancia en moral, pero no puede ser la regla de moralidad; primero, porque *es ciego*,

caprichoso e inconstante; luego, porque *todos los actos realizados a impulsos de un sentimiento cualquiera estarían sin más justificados*. De no ser así, habría que distinguir un buen y un mal uso del sentimiento, lo cual equivaldría a confesar que hay una regla moral superior a los sentimientos. Estas observaciones se aplican especialmente a las morales de la benevolencia (Hutcheson) y de la simpatía (Adam Smith).

b) *La moral de la humanidad* depende del *panteísmo* de Augusto Comte y tiene el valor de esta posición metafísica. Choca además contra la evidencia de que el hombre individual existe más realmente que la sociedad y, por consiguiente, que *la sociedad no es sino un medio para la perfección de la persona humana.*

c) *Moral de la compasión.* A la base de toda esta moral hay una *metafísica del mundo "como voluntad"* que no podemos admitir. Por otra parte, puédese suponer que Schopenhauer se pone en contradicción consigo mismo al predicar la compasión: *si el mal es la personalidad, ¿por qué guardarle miramientos teniéndole compasión en el prójimo?*

d) *La solidaridad* es un *hecho social*, pero *no un hecho moral.* Existe la solidaridad en el bien, pero también en el mal. Además, si bien es cierto que tenemos deudas hacia la sociedad y que en justicia debemos pagar esas deudas por nuestro desinterés y nuestras virtudes, habrá que recurrir a un principio distinto de la solidaridad para justificar este *deber de justicia.*

e) *El honor* no es más eficaz. *La estima del prójimo es un criterio caprichoso, incompleto, erróneo a menudo y sólo llega a los actos externos.* En cuanto al honor delante de la propia conciencia, o bien este honor se regula por la ley moral y entonces es ésta la suprema regla de la moralidad, o bien no es sino un principio vago, incapaz de servir de criterio moral.

En definitiva, que todas estas teorías no pueden fundar sino falsas morales. Ninguna de ellas es a propósito para procurarnos un principio preciso, eficaz y universal de conducta moral.

ART. III. LAS CONCEPCIONES RACIONALES

283 1. **Principio de las teorías racionales.** — Agrúpanse bajo este título de *teorías racionales* todas las doctrinas *que ponen*

el soberano bien en la perfección de nuestra naturaleza racional y que, por tanto, piden a la razón que sirva de regla de moralidad.

2. El eudemonismo racional (Aristóteles). — El principio común de las teorías racionales puede entenderse de diversas maneras. Los unos, como Aristóteles, insisten sobre todo en *la felicidad que procura la actividad especulativa de la razón.* De ahí el nombre de "eudemonismo racional" que se ha dado a esta teoría. La felicidad, dice Aristóteles, debe resultar para nosotros del progreso y de la perfección de la actividad más noble de nuestra naturaleza, es decir del ejercicio de la inteligencia, en su forma más elevada, a saber *la contemplación de la verdad y del objeto más inteligible, que es Dios.* Necesariamente, la felicidad se juntará a esta actividad contemplativa, como a la juventud su flor.

3. La moral estoica. — Zenón de Citio, fundador del estoicismo, resume su doctrina en esta máxima fundamental: *"Hay que seguir a la naturaleza"*, es decir a la razón; porque la razón es lo que distingue al hombre del animal. Pues bien, la razón nos muestra que existe una sabiduría, que consiste en *aceptar el orden universal,* que no depende de nosotros, y de *renunciar a los deseos,* que engendran la inquietud y la discordia. Unicamente así podrá el hombre sustraerse a las pasiones, identificándose con la Razón universal (Dios o el destino). La *apatía* o la serenidad perfecta es, pues, el ideal del sabio y el nombre mismo de la beatitud.

La virtud, desde este punto de vista, no es sino la regla de la razón y como tal identificase con el bien, que es la razón misma, porque es orden y perfección. Como por otra parte la virtud se resume en la voluntad de obrar siempre según la razón, no admite grados: esta voluntad, en efecto, existe o no existe. *La virtud, pues, es perfecta y completa desde el principio:* de ahí que quien posea una sola virtud, las posee necesariamente a todas, y quien carece de una sola, carece absolutamente de todas.

284 **4. La moral formal de Kant.** — Afirma Kant que *la buena voluntad es aquella que cumple el deber simplemente por ser el deber, sin recurrir a nada exterior al deber* (felicidad, satisfacción del sentimiento, mandamiento divino). Por consiguiente, el móvil de nuestros actos no debe ser jamás la consideración de que el acto es bueno en sí mismo, que agrada

a Dios o que nos traerá la alegría de la conciencia, sino únicamente que es el deber. Todo lo demás, no sólo no es moral, sino que vicia a fondo la moralidad, transformando el *imperativo categórico* (obedece por puro respeto a la ley) en un *imperativo hipotético* (obedece *si* quieres ser dichoso, *si* quieres ser estimado, etc.).

Esta moral se presenta, pues, como puramente *formal*, es decir como no teniendo cuenta sino de la intención (o forma de la moralidad) y en modo alguno del contenido o materia de la actividad moral. En razón de este carácter Kant pone tres máximas, puramente formales asimismo, como reglas de la actividad moral, a saber: "Obra siempre según una máxima tal que puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal"; "Obra de tal suerte que trates siempre a la voluntad libre, en ti y en los demás, como un fin y no como un medio"; "Obra siempre de modo que puedas considerar a tu voluntad como legisladora universal". Estas máximas, como está claro, no determinan materialmente ningún deber; solamente estipulan la *forma* de la actividad moral, es decir las intenciones gracias a las cuales toda actividad, cualquiera que sea su materia, será moral.

En fin, una tal concepción moral exige evidentemente, si ha de tener sentido, las *ideas de libertad, de Dios y de vida futura*, porque el deber supone la libertad moral y exige las sanciones de la otra vida. Mas estas ideas son *postuladas* por la Moral, es decir que la Moral no se funda en la Metafísica, sino la Metafísica en la Moral.

285 **4. Discusión.**

a) *El eudemonismo racional*. La doctrina de Aristóteles constituye sin duda una elevada concepción. No obstante, tiene el *triple defecto de no poder presentarse como obligatoria, de proponer un ideal que sólo es accesible a un pequeño número de privilegiados* y esto durante muy poco tiempo, y en fin, de *concebir el soberano bien de una manera demasiado exclusivamente subjetiva* (ya que no se define la felicidad sino como un estado de goce perfecto).

b) *La moral estoica*. Critícase a menudo a la moral estoica diciendo que es demasiado elevada. Sería más exacto decir que es *inhumana*. En efecto, *el estoicismo no considera en el hombre sino la razón; mas también hay en él la sensibilidad y las necesidades del corazón, que deben estar subordinadas,*

pero no sacrificadas a la razón. Por otra parte, el estoicismo aconseja al hombre aceptar el destino y pone la felicidad en esta aceptación. Mas si el *Destino,* para el estoicismo, no es sino la ley impersonal e inflexible que gobierna al mundo, ¿qué podría hacer sino aguantarlo, y qué alegría podría encontrar en ello? En fin, *¿cómo admitir que no existen grados en el vicio, lo mismo que en la virtud?* Si las virtudes son cualidades de la voluntad (y no de la razón, como dicen los estoicos), deberán ser múltiples y diversas como los diversos y múltiples objetos a que tiende la voluntad y que dan a sus actos su valor moral (270).

c) *La moral formal de Kant.* Encierra graves dificultades. Las principales son las siguientes: *esta moral hace de la razón humana un absoluto,* cuando nuestra razón no hace sino interpretar y formular un orden natural y moral que viene de la Razón y de la Voluntad divina; *es impracticable,* en cuanto sacrifica las aspiraciones del corazón y las exigencias de la sensibilidad, que son no obstante tendencias esenciales de nuestra naturaleza: ¿cómo entender que la alegría de obrar bien vicie a fondo el cumplimiento del bien?; *no encierra ninguna obligación real,* ya que rechaza toda consideración de una autoridad superior al hombre como contradictoria con la moralidad; *propone una falsa concepción del bien,* como si éste pudiera definirse independientemente de toda consideración del valor *objetivo* de la actividad moral; en fin, *al exigir o postular la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, incurre en contradicción consigo misma:* si la buena voluntad debe ser recompensada y la justicia restablecida, es evidente que la virtud no queda destruída por el pensamiento de la felicidad que le acompaña o la ha de recompensar.

286 **5. La Moral tomista.**

a) *El finalismo objetivo de Santo Tomás. Santo Tomás,* echando mano de la luz debida a la Revelación cristiana, *corrige y completa a Aristóteles,* sobre los tres puntos defectuosos del eudemonismo racional, *sustituyendo el simple eudemonismo de este último con un finalismo objetivo,* y haciendo ver: que el bien moral es obligatorio, en cuanto expresa un orden de derecho, querido por Dios, creador y legislador de nuestra naturaleza; que la perfección y la felicidad deben ser accesibles a todos y requieren las sanciones de la

vida futura; que la perfección humana consiste, mediante la práctica de las virtudes morales, en acercarse a Dios, fin y bien objetivos del hombre.

b) *Carácter sintético de la moral tomista.* Esta doctrina, que es la que acabamos de exponer, da satisfacción a todo lo que hay de justo en las reclamaciones de las otras teorías morales. Reconoce a la *razón* el derecho y la obligación de determinar el deber, pero se guarda muy bien de condenar *el sentimiento;* al contrario, exige que los sentimientos, por los que se manifiestan nuestras profundas tendencias, colaboren en la vida moral y que, debidamente jerarquizadas por la razón, reciban la satisfacción que les es debida. De la misma manera, si bien esta doctrina excluye cualquier posibilidad de tomar el placer como fin de la actividad humana, enseña que *la felicidad* es verdaderamente el aspecto subjetivo de nuestra perfección realizada, y que esta felicidad debe ser realmente, en dependencias del bien objetivo, que es Dios, último fin de todas las cosas, el fruto de nuestra actividad moral. El mismo *placer* entra como elemento integrante en la felicidad total: no es malo por sí mismo: sólo que, siendo medio y no fin, debe estar siempre subordinado a los fines últimos de la vida moral. En fin, esta doctrina es una salvaguardia, como lo quiere Kant, de *la autonomía del agente moral,* subrayando que la ley a la que éste está obligado a obedecer, no es una prescripción arbitraria venida de fuera sino la misma ley de su naturaleza, tal cual la creó Dios; tanto que en él es donde la conoce, y que al obedecerle a él, obedece, al mismo tiempo que a Dios, a los profundos anhelos de su naturaleza. Puédese, pues, decir que esta doctrina realiza la síntesis de todas las exigencias de la moralidad.

SEGUNDA PARTE

MORAL ESPECIAL

La moral especial no es otra cosa que la aplicación de los principios universales de la moralidad a las diversas situaciones de la existencia y a las relaciones que nos unen con el prójimo. De ahí *las dos partes* de la moral especial: la que trata *de los derechos y de los deberes de los individuos, en cuanto personas privadas,* y la que trata *de los derechos y deberes del hombre, como ser social.*

CAPITULO I

MORAL PERSONAL

287 La moral personal trata de los *deberes para con Dios, de los deberes para consigo mismo, y de los deberes para con el prójimo.*

Art. I. LOS DEBERES PARA CON DIOS

Los deberes para con Dios se resumen en la *religión*, que se expresa por el *culto* y por la *oración*.

1. La religión

1. Noción de la religión. — La palabra religión puédese entender en diversos sentidos:

a) *Materialmente*, la religión es el *conjunto de las doctrinas* que regulan las relaciones del hombre con Dios;

b) *Subjetivamente*, la religión es la *virtud* que hace que demos a Dios todos los homenajes que le son debidos;

c) *Objetivamente*, es el *conjunto de los deberes del hombre para con Dios*.

2. La religión es el primero de los deberes. — En efecto, el hombre está obligado a hacer el bien y a evitar el mal: tal es la primera ley promulgada por su conciencia. Pues bien, un bien excelente entre todos es este orden moral en virtud del cual toda criatura racional está sometida a su autor; reconoce su perfección suprema y le imita según su naturaleza y su poder.

3. El amor supremo de Dios. — Todos los deberes de religión convergen hacia el amor de Dios por sobre todas las cosas. En efecto, subordinar todas las cosas al bien, y por consiguiente al mismo Dios, reconocer su perfección infinita

y confesar nuestra total dependencia para con él, tal es el fundamento de la religión. Mas también lo es el amor de Dios reinando sobre todos los otros amores. De manera que no solamente el amor natural de Dios sobre todas las cosas es posible al hombre, sino que también es obligatorio y es el más importante de los deberes.

2. El culto

288 **1. Noción.** — La religión implica el culto, porque debe traducirse en actos. El culto es, pues, el *conjunto de los actos por los cuales se manifiesta la religión*. Y estos actos pueden ser, ya internos *(culto interno)*, ya externos *(culto exterior: particular o público)*.

2. El culto es de derecho natural. — En efecto, la ley natural nos impone honrar a Dios, soberano señor de todas las cosas. Y esto debemos hacerlo:

a) *Interiormente*, por el homenaje de nuestra inteligencia y el amor de nuestro corazón.

b) *Exteriormente*. Así lo exige la naturaleza del hombre: compuesto de un cuerpo y un alma unidos en una misma naturaleza, dotado a la vez de sensibilidad y de razón, y no pudiendo ejercitar ésta sin recurrir a los sentidos y sin apoyarse en una expresión externa, el hombre debe dar a Dios un culto interior y exterior a la vez.

c) *Socialmente*. El culto público es indispensable, puesto que la sociedad viene de Dios y le debe su homenaje como a su Autor y supremo bienhechor. Por otra parte, ninguna cosa es tan eficaz para promover la religión como las manifestaciones públicas en que todos comulgan en un mismo sentimiento de amor y de adoración.

3. La oración

289 **1. Noción.** — La oración es *el acto por el cual la criatura racional testimonia a Dios su respeto y le pide su auxilio*. No hay cosa más natural al hombre que reconocer su condición de criatura, confesar su nada delante de la omnipotencia divina y solicitar de Dios la ayuda de que tiene necesidad para obedecer a las leyes del deber.

2. Necesidad de la oración. — La oración no es un lujo del que uno pueda prescindir. Es una *obligación natural* que

deriva de nuestros deberes de justicia para con Dios. Si estamos obligados a reconocer los beneficios que recibimos de la mano de los hombres, con mucha mayor razón debemos proclamar nuestra total dependencia para con Dios y darle gracias por todos los beneficios que nos hace su divina Providencia.

ART. II. DEBERES DEL HOMBRE PARA CONSIGO MISMO

Entre los deberes del hombre para consigo mismo, los unos se refieren al *cuerpo* y los otros al *alma*.

1. DEBERES PARA CON EL CUERPO

290 El hombre está obligado a *proveer al mantenimiento y a la conservación de la vida*, a fin de poder cumplir convenientemente sus deberes de estado. Este deber encierra obligaciones positivas y obligaciones negativas.

1. **Obligaciones positivas.** — Estas se resumen en el empleo de los *medios ordinarios* para asegurar la conservación de la salud corporal. Mas el deber de mantener y proteger la vida no es tal que esté uno absolutamente obligado (a no ser en casos excepcionales) a recurrir a medios *extraordinarios*.

2. **Obligaciones negativas.** — Estas obligaciones son de dos clases: *templanza y prohibición del suicidio*.

a) *La templanza* (mesura en el beber y comer, castidad) preserva de los excesos de la sensualidad, que arruinan la salud aun más que las privaciones.

b) *Prohibición del suicidio*. El suicidio viola el derecho natural, porque *el hombre no se pertenece a sí mismo:* no es él el autor de su vida y por tanto no puede renunciar a ella a su arbitrio. Al darse la muerte, el hombre peca, pues, gravemente *contra Dios*.

También peca *contra sí mismo*, al privarse del mayor de los bienes de este mundo, que es la vida. Sin duda que este bien puede ser una carga para un individuo; pero esta vida es la preparación para otra que traerá la necesaria compensación. Desde el punto de vista moral, no hay cosa tan hermosa como la virtud frente al infortunio, y es también una

manera de vencer y conservar la vida a pesar del sufrimiento, cuando humanamente parece carecer de utilidad y objeto.

En fin, el que se da la muerte peca *contra la sociedad*, primero privándola de uno de sus miembros, y en segundo lugar negándole el ejemplo de la vida y de la paciencia en la adversidad.

2. Deberes para con el alma

291 Estos deberes tienen una gran importancia, ya que el hombre es hombre por la inteligencia y la voluntad, que son facultades espirituales. Estas facultades debe, pues, ejercitarlas y desarrollarlas, hasta donde le sea posible.

1. **El hombre debe instruirse** en todas las verdades metafísicas y morales que le son necesarias y útiles para conseguir su fin último.

Tiene obligación de adquirir los conocimientos que le son necesarios para cumplir adecuadamente sus deberes de estado. De todas maneras, el hombre no puede elevarse sino en la medida en que conoce, y todo el progreso moral depende en cierto modo del de la inteligencia.

2. **El hombre debe elevarse moralmente.** — El fin del conocimiento es la práctica del bien. Instruído sobre su naturaleza, su origen, su destino y su papel en la sociedad, no tendrá el hombre más que poner toda su inteligencia al servicio de una buena voluntad. Adquirir la virtud, tal es el deber del hombre y el deber de toda su vida.

Art. III. LOS DEBERES PARA CON EL PRÓJIMO

292 Los deberes para con el prójimo pertenecen al orden de la caridad y al orden de la justicia. Ya hemos definido anteriormente (**266**) el papel de la caridad. Réstanos aquí determinar los diferentes deberes de justicia para con el prójimo. Estos deberes conciernen a la *persona física*, a la *persona moral*, a la *propiedad* y al *trabajo* ajeno.

1. Deberes para con la persona física de los demás

El respeto que se ha de tener para con la vida del prójimo excluye el homicidio y la violencia, la mutilación y el duelo,

1. El homicidio y la violencia.

a) *"No matarás".* El homicidio es *quitar la vida a un inocente.* Evidentemente se opone al deber que incumbe a todos los hombres de respetar la vida del prójimo. Mas la prohibición del homicidio no está limitada a la muerte propiamente dicha: extiéndese también a todo lo que puede atentar gravemente contra la vida y la salud del prójimo, es decir, en general, a toda *injusta violencia* que oprima al prójimo en su persona o en su libertad físicas.

b) *La legítima defensa.* La prohibición del homicidio y de la violencia no tiene que ver ni con la *pena de muerte* o los *castigos corporales* impuestos por el poder judicial, en nombre del bien superior de la sociedad, como castigo de un crimen; ni con el caso de *legítima defensa.* El que se ve injustamente atacado tiene derecho a defenderse con todos los medios que estén en su poder; mas esta defensa, para ser legítima, no se ha de ejercer sino dentro de los límites del perjuicio que se quiere evitar.

2. La mutilación. — Llámase mutilación cortarse un miembro o cualquier otra parte del cuerpo humano. La mutilación es legítima y está permitida cuando se trata de una *operación quirúrgica,* destinada a procurar un bien físico. Mas es criminal cuando se realiza con *violencia injusta,* es decir fuera del caso de legítima defensa, y cuando se la practica bajo pretexto de *eugenismo,* es decir con la finalidad (supuesto) de asegurar la pureza de la raza humana. De hecho, las mutilaciones operadas por eugenismo no sólo constituyen una criminal violencia contra la integridad de un ser humano, sino que están muy lejos de conseguir el fin que se proponen y tienen, por el contrario, física, moral y socialmente, desastrosas consecuencias. El consentimiento del sujeto no puede tampoco legitimar esos procedimientos del eugenismo, porque, según lo hemos visto anteriormente (290), el hombre no es dueño absoluto de su cuerpo como no lo es de su vida.

3. El duelo. — El duelo, o *combate singular,* es soberanamente injusto e irracional. *Injusto,* porque nadie tiene derecho a atentar contra su propia vida o contra la del prójimo, y el duelo reviste la doble malicia del homicidio y del suicidio; *irracional,* porque es absurdo apelar al azar, o, lo que no es mejor, a la fuerza bruta, para liquidar un asunto de derecho.

2. Deberes para con la persona moral de los demás

293 Por "persona moral" entendemos aquí *todos los bienes espirituales que constituyen la dignidad propia de la persona humana* y funda su *derecho a la verdad, su derecho a la libertad y su derecho al honor.*

1. El respeto de la verdad.

a) *Fundamento del derecho de veracidad.* El objeto de la palabra, hablada o escrita, es permitir a los hombres comunicarse entre sí en sus diversas necesidades. Pues bien, la primera condición para que la palabra consiga su fin es que exprese la verdad. No sería posible la vida en común si no pudiéramos contar con la veracidad de los demás. Por eso la *mentira* encierra una triple malicia: *viola el respeto debido al prójimo,* abusando de su confianza; *perturba el orden social,* poniendo en peligro la mutua concordia entre los hombres; y *degrada moralmente al mentiroso,* que priva a la palabra de su fin natural, que es la expresión de la verdad.

b) *Naturaleza de la mentira.* Se puede definir la mentira como *el acto de hablar contra lo que se piensa,* ya se trate de signos como de palabras propiamente dichas. El hecho de engañar *involuntariamente* al prójimo, por ignorancia o error, y sin hablar contra el propio pensamiento, no es, pues, una mentira. Para que haya mentira propiamente dicha, es preciso y basta que la palabra expresada esté voluntariamente en contradicción con lo que se sabe o se piensa.

La mentira es *intrínsecamente mala y por tanto ilícita.* Su gravedad se mide por la *gravedad de las consecuencias* que puede acarrear para el prójimo, o, cualesquiera que sean estas consecuencias, en razón de la *intención gravemente perniciosa* que la dictó.

c) *Especies de mentira.* La mentira puede ser, según la división corriente, ya jocosa (por broma o juego), ya *oficiosa,* es decir proferida por interés (interés del que habla o interés de un tercero), o ya *perniciosa,* es decir que expresamente busca hacer mal al prójimo (calumnia).

Hay que admitir que ciertas maneras de expresarse por pura *educación* ("No está la señora"), o, en el caso en que hay que guardar un *secreto,* las respuestas evasivas, inexactas o falsas, no son mentiras. En efecto, en el primer caso, todos saben a

qué atenerse; y en el segundo, *sólo se trata de no querer responder.*

293 bis **2. El respeto de la libertad ajena.** — No puede tratarse aquí sino de *la libertad exterior*, que es la única a la que la violencia puede llegar directamente. Esta libertad consiste en ejercer sin imposición alguna y con toda independencia las actividades externas, sean corporales *(libertad física)*, sean espirituales *(libertad de conciencia)*. Esta libertad es un *derecho fundamental del hombre* que, siendo racional y estando dotado de libre albedrío, debe poder obrar en toda independencia, mientras queden a salvo los derechos corporales y espirituales del prójimo.

a) *El respeto de la libertad física.* La libertad física del prójimo queda suprimida o disminuida por la esclavitud o la servidumbre. *La esclavitud es el estado de una persona poseída por otra como una cosa o un animal y dependiendo en todo de su propietario.* Este estado es contrario a la ley natural, porque transforma a la persona humana en un puro *medio*, es decir en cosa, al servicio de sus semejantes.

La servidumbre es un *estado intermedio entre la esclavitud y la libertad.* El siervo está "atado a la gleba" (a la tierra de su señor), pero es dueño de su trabajo y de su persona. La servidumbre no es, pues, absolutamente contraria a la ley natural, pero constituye un *estado inferior* para el hombre, por ser poco a propósito para su desenvolvimiento intelectual y moral.

b) *El respeto de la libertad de conciencia.* Entiéndese por libertad de conciencia la libertad de comunicar su pensamiento, oralmente o por escrito *(libertad de pensar)*, o de obrar conforme a sus convicciones, sobre todo religiosas *(libertad de conciencia propiamente dicha)*. Es evidente que respetar la libertad de conciencia de los demás es un deber, ya que por la conciencia es por donde se afirma el hombre como una persona moral.

Sin embargo, ninguna conciencia humana es un absoluto. La conciencia es falible, sujeta a la ignorancia, al error y a diversas perversiones (271). Por eso debe haber *límites*, no en la libertad de conciencia propiamente dicha, sino *en las manifestaciones exteriores del pensamiento y de las convicciones personales*, que deben a su vez respetar la verdad, la justicia y las buenas costumbres.

3. El respeto del honor del prójimo. — Hay dos maneras, una interior *(juicio temerario)*, y la otra exterior *(maledicencia y calumnia)*, de violar el respeto que se debe al honor del prójimo.

a) *El juicio temerario.* Llámase así al *acto de pensar mal del prójimo sin razón suficiente.* Débese, pues, distinguir el juicio *temerario* de la simple *sospecha* no plenamente deliberada.

b) *Maledicencia y calumnia. La maledicencia* consiste en *revelar, sin razón seria, las faltas o los defectos ocultos del prójimo. La calumnia* (o mentira perniciosa) *consiste en atribuir al prójimo faltas que no ha cometido o malas intenciones que no ha tenido.*

En ambos casos hay *injusticia* para con el prójimo; y *esta injusticia puede ser grave* tanto bajo la forma de maledicencia, cuando la materia es grave y capaz de destruir el honor del prójimo, como bajo la forma de la calumnia.

3. Deberes relativos a la propiedad ajena

294 El respeto debido a la propiedad ajena prohibe a la vez el *robo* y el *daño injusto* hecho al bien del prójimo; y supone la *obligación de reparar* el perjuicio que se le ha causado injustamente.

1. El robo. — El robo consiste en *apoderarse del bien ajeno, contra la voluntad, expresa o presunta, de su dueño.* Puédense reducir al robo la *detención injusta,* que consiste en guardar sin derecho y contra la voluntad de su dueño el bien que le pertenece, y *el daño injusto,* que consiste en causar perjuicio al bien del prójimo.

De estas tres diferentes maneras se atenta, no sólo contra los derechos del prójimo en sus propios bienes, sino también contra la sociedad, cuyo orden y tranquilidad exigen el respeto de los derechos de cada uno. La gravedad de la falta se ha de apreciar según el perjuicio causado, contemplado desde el doble punto de vista social e individual.

2. El deber de restitución. — La restitución es *el acto por el cual un daño o una injusticia* quedan reparados, sea devolviendo el objeto robado, o bien, que es lo más común, entregando un valor equivalente (compensación). Las reglas relativas a la restitución se aplican proporcionadmente a cual-

quier daño injusto causado en los bienes materiales o espirituales del prójimo.

La justicia exige que el derecho violado quede reparado: esta reparación es obligatoria durante todo el tiempo que sea posible. *La gravedad del deber de reparación se mide según la gravedad del daño causado al prójimo.* No obstante, ciertas razones pueden eximir de la restitución: tales son los casos de imposibilidad absoluta (o física), la imposibilidad moral (cuando la restitución supone *graves* dificultades), los casos de extinción de la obligación por condonación (o por perdón de la deuda) o por sentencia del juez.

4. Deberes relativos al trabajo ajeno

294 bis El contrato de trabajo crea particulares obligaciones de justicia, en razón de los bienes morales que entran en juego. Por eso conviene estudiar aparte estas obligaciones.

1. El trabajo humano. — El trabajo humano no es una mercancía ordinaria, contra lo que pensaron los economistas liberales del siglo XIX. *El hombre no es una máquina.* Es una persona racional y libre, que alquila su trabajo, que es una cosa en sí misma, para asegurar su subsistencia y la de los suyos. El contrato que estipula con aquel a quien alquila su trabajo encierra condiciones especiales que tienden a salvaguardar la dignidad moral del trabajador al mismo tiempo que su inalienable derecho a vivir, y hacer vivir a los suyos, del fruto de su trabajo.

2. La retribución del trabajo. — La dignidad del trabajo humano, que tiene un *valor cualitativo y personal*, y no, como lo estimaba el liberalismo, un valor puramente cuantitativo, hace que el "mercado del trabajo" no deba estar sometido a la ley de la oferta y la demanda, y que la retribución del trabajo no pueda estar regulada como un simple contrato de cambio. El contrato de trabajo depende en realidad de la justicia distributiva, cuyo oficio es repartir equitativamente un bien común entre los miembros de la sociedad (**264**).

a) *Inaplicabilidad de la ley de la oferta y la demanda.* La "ley de la oferta y la demanda" (ley según la cual los precios bajan cuando las mercaderías sobreabundan, y suben cuando las mercancías escasean) no es otra cosa que un *hecho económico*, del que nunca podremos hacer una ley moral. Nunca

se podrá, en particular, crear la ley del trabajo humano tratando a éste como una mercancía ordinaria y por consiguiente menospreciando totalmente su naturaleza, así como también la dignidad y las responsabilidades del trabajador.

b) *Elementos del justo salario.* Son los siguientes:

Minimum vital. El trabajador (en el sentido más general de esta palabra) debe recibir primero lo que se llama minimum vital, es decir, *todo lo necesario para poder vivir decorosamente el trabajador individual y su familia, y permitirle,* mediante el ahorro, asegurarse a sí mismo y a *los suyos contra los riesgos más importantes* (enfermedad, vejez). Este *minimum* vital deberá, pues, aumentar en justicia a medida que vayan aumentando las cargas de familia (sobresalario familiar).

Calidad y cantidad. El valor del trabajo se ha de apreciar igualmente por *su calidad,* según *las capacidades profesionales* que exige, como también por su *cantidad.*

Condiciones especiales del trabajo. Hay que tener en cuenta, en fin, con una causa de variación, determinada por las condiciones especiales del trabajo: ciertos trabajos suponen *peligros físicos especiales: fatiga sobre lo normal, riesgos de paros periódicos,* etc.

c) *Contratos colectivos de trabajo.* Llámase así a los *contratos establecidos por arreglo,* no entre patrón y obrero individuales, sino *entre patrón* o *sindicato patronal y sindicato obrero.* Este sistema de contrato representa para el trabajador una garantía en favor del respeto de sus derechos y de su dignidad.

3. Las condiciones materiales y morales del trabajo.— La dignidad del trabajador exige evidentemente que se tomen precauciones para asegurar la *higiene física y moral* de los talleres, de los astilleros, de las oficinas, etc., para *limitar el trabajo* a lo que las fuerzas físicas medias pueden soportar, y para *no exigir una duración excesiva* de trabajo, tal que el trabajador no tenga el descanso necesario ni el tiempo para vivir la vida de familia.

4. Las asociaciones profesionales.—*La asociación de los trabajadores entre sí,* bajo las diversas formas que pueden adoptar (sindicatos, corporaciones, mutualidades, cooperativas, etc.) *es de derecho natural* y representa un bien seguro para el obrero, cuando estas asociaciones están organizadas

según los principios conformes con las exigencias de la moral y la justicia social.

5. Los deberes de los trabajadores.—*El trabajador* no tiene solamente derechos. *Tiene también, hacia quien lo emplea, deberes de justicia que cumplir,* mediante el exacto cumplimiento, en calidad y en cantidad, de las tareas que le son encomendadas, y por un espíritu de cariño y sacrificio por la prosperidad de la empresa que le da trabajo.

CAPITULO II

MORAL SOCIAL

295 La moral social tiene como fin resolver los problemas morales que conciernen a los tres grados de la vida social, a saber: la *sociedad doméstica*, la *sociedad civil* y la *sociedad internacional*.

Art. I. NOCIÓN DE LA SOCIEDAD

1. **Definición.** — De una manera general, una sociedad humana es la *unión moral estable, bajo una misma autoridad, de varias personas, físicas o morales, que tienden a un fin común*. Por tanto, un hombre no puede formar, solo, una sociedad. Del mismo modo, sólo con gran impropiedad se habla de sociedades de animales, porque entre ellos no puede haber autoridad, por carecer de razón.

2. **Elementos de toda sociedad.** — Toda sociedad supone dos elementos, que son:

a) *Los miembros* que la componen *(materia de la sociedad)*.

b) *El fin común* que naturalmente tienen o que se han dado libremente *(forma de la sociedad)*. Este fin común, y por tanto la autoridad que asegura su realización, es lo que especifica la sociedad.

3. **División.** — Puédense distinguir diversas clases de sociedades, según nos coloquemos:

a) *En el punto de vista de su origen.* Distínguense entonces las *sociedades naturales:* que son las que resultan de una necesidad natural (sociedad doméstica y sociedad civil); *las sociedades contractuales:* que son las que resultan de una libre convención entre personas físicas o morales (sociedades artísticas, sociedades de socorros mutuos, sociedades industriales, etc.).

b) *En el punto de vista de su fin.* Y así tenemos: *la sociedad civil,* que tiene por fin realizar la seguridad y la prosperidad material y moral de sus miembros (bien común temporal); *la sociedad religiosa,* cuyo objetivo esencial es conducir a cada uno de sus miembros a su fin último *personal.*

Siendo el hombre a la vez miembro de una familia, miembro de una sociedad civil y miembro de una sociedad religiosa, tendrá, desde este triple punto de vista, deberes que cumplir.

Art. II. LA SOCIEDAD DOMÉSTICA

296 La sociedad doméstica se subdivide en *sociedad conyugal* entre esposos, y en *sociedad paterna* entre padres e hijos, formando estos dos elementos la *familia,* que podemos definir: un grupo de personas que se ayudan mutuamente, haciendo frente unidas a las necesidades comunes de la vida, comiendo en la misma mesa y calentándose en el mismo hogar. O más brevemente: la familia es *la sociedad del marido y la mujer, así como de sus hijos que todavía no han formado un hogar.*

En un sentido más amplio, la familia reúne a todos los miembros de una misma parentela y ésta se basa en los lazos de la sangre.

1. La sociedad conyugal

1. La sociedad conyugal es de derecho natural. — *El matrimonio* se puede definir: *la unión del hombre y de la mujer, formando una comunidad de vida y una sola persona moral, para la procreación y la educación de los hijos y la mutua asistencia física y moral.*

El matrimonio es de *derecho natural,* por ser el único medio proporcionado por el que el hombre puede realizar los fines de su naturaleza: propagación de la especie y asistencia mutua entre el hombre y la mujer.

2. El matrimonio no es obligatorio. — Es evidente, en efecto, que el matrimonio es un deber social más bien que individual; si bien es un deber para la mayor parte, sigue siendo optativo para muchos. No todos tienen la aptitud, el gusto, los medios, la salud o las virtudes que exige este estado. Otros tienen aspiraciones más altas y más absorbentes hacia el arte, la ciencia y sobre todo hacia la religión y la caridad, y su celibato está no sólo justificado, sino que puede ser digno de los mayores elogios.

3. El matrimonio debe ser monogámico, es decir que no puede existir legítimamente sino entre un solo hombre y una sola mujer, porque la monogamia es la que cumple con mayor seguridad los fines de la sociedad conyugal.

4. El matrimonio debe ser indisoluble. — El divorcio, en efecto, se opone a la perfecta realización de los fines del matrimonio: fundación y estabilidad de la familia, educación de los niños y mutuo sostén de los esposos. Es pues contrario al derecho natural, al menos en sus prescripciones secundarias.

5. Los deberes de los esposos. — Los esposos tienen, mutuamente, deberes que pueden reducirse a tres principales. Débense mutuamente: *amor y fidelidad, colaboración generosa y perseverante en la constitución y la prosperidad del hogar, apoyo mutuo en las pruebas y las dificultades de la vida.*

Bien que los esposos puedan abstenerse de tener hijos, mientras esto se haga de común acuerdo y guardando la continencia; es, no obstante, conforme a su estado tenerlos; y al tenerlos, prestan un eminente servicio a la sociedad.

2. La sociedad paterna

297 La sociedad paterna crea a los padres deberes para con sus hijos, y a los hijos deberes para con sus padres.

A. Deberes y derechos de los padres.

1. Deberes de los padres. — Los padres están obligados por la ley natural a dar a sus hijos la *educación física, moral e intelectual* que les es necesaria para hacer frente a las obligaciones de la vida.

2. Derechos de los padres. — Los derechos de los padres derivan de sus deberes.

a) *El derecho natural de los padres.* Tienen el derecho de dar a sus hijos, sea por sí mismos, sea por maestros que ellos elijan, la *educación física, moral e intelectual.* Es eso un derecho natural que el Estado no puede reivindicar; porque el niño pertenece a sus padres antes de pertenecer al Estado.

b) *Papel del Estado.* No obstante, el *Estado debe ayudar a los padres* a cumplir convenientemente su deber natural de educadores, subvencionando a las escuelas, velando por el cumplimiento de las reglas de higiene, de moralidad, de capa-

cidad profesional en los educadores, tomando a su cuidado a los niños sin familia y, llegado el caso, supliendo a los padres indignos y deficientes.

Mas el Estado usurparía los derechos esenciales de los padres si se atribuyera el monopolio de la enseñanza y de la educación.

B. Deberes de los hijos.

Los hijos deben a sus padres: *amor y agradecimiento*, por ser ellos sus primeros bienhechores; *obediencia*, porque los padres son los delegados naturales de Dios para dirigir a los niños en el camino del deber; *asistencia y piedad filial*, cuando sus padres, ya ancianos, tienen necesidad de su auxilio.

Art. III. LA SOCIEDAD CIVIL

La sociedad familiar es la primera de todas, cronológica y lógicamente, y todas las otras sociedades civiles le están en cierta manera subordinadas, en el sentido de que están normalmente ordenadas al bien material y moral de la familia.

1. Naturaleza de la sociedad civil

298 **1. Origen de la sociedad civil.**

a) *El estado social es natural al hombre*. La sociedad, si la consideramos en sí misma, y no en ciertas modalidades que le son accidentales, es el resultado de la naturaleza. *El hombre*, en efecto, *es eminentemente social*. Está sujeto a mil diversas necesidades, igualmente imperiosas, de orden físico, intelectual y moral, que no pueden encontrar su plena satisfacción sino en y por la sociedad. Además, por instinto y por reflexión busca la compañía de sus semejantes, comunicales sus alegrías y sus penas. De modo que toda perfección humana está relacionada con el estado social; fuera de la sociedad, no hay sino esterilidad, degradación y muerte.

b) *Teorías del contrato social*. Hobbes y J. J. Rousseau han sostenido la teoría de que la sociedad sería el efecto de una convención o contrato entre individuos. Para el primero, en su obra *Leviathan*, la humanidad habría estado al principio en un *estado de anarquía y de guerra:* este estado es el estado natural de los hombres. Para remediar a los males que ese

estado trae, los hombres decidieron vivir en sociedad y abdicar sus derechos individuales en las manos de un déspota. Rousseau, en su obra *El Contrato social*, sostiene que la humanidad, en sus orígenes y naturalmente, se habría encontrado en un *estado en el que el hombre, abandonado a su libre naturaleza, sería bueno y pacífico*. La institución social, resultado de una convención entre los individuos, habría tenido por efecto corromper al hombre enseñándole el egoísmo y la injusticia.

Estas teorías están en contradicción a la vez con los hechos mejor establecidos y con todo lo que sabemos de la naturaleza humana. *El hombre*, en efecto, *es un ser social por naturaleza*, en razón de su debilidad original y de sus necesidades; forma parte necesariamente de una sociedad doméstica, que naturalmente se prolonga en el clan, tribu o Estado, mediante las asociaciones de las familias. Por mucho que descendamos hacia los orígenes humanos, comprobamos siempre la existencia de una sociedad civil, al menos rudimentaria. En cuanto a que el hombre es bueno por naturaleza y que la sociedad lo corrompe, es anunciar una visión utópica que la experiencia no justifica en modo alguno.

299 **2. Fin de la sociedad.** — Puédese distinguir un fin principal y un fin secundario, que deriva del primero.

a) *Fin principal*. El fin propio y dominante de la sociedad civil, que es esencialmente una sociedad *temporal*, no puede ser otro que *el bienestar de esta vida*, y por tanto el bienestar de sus miembros, porque el bienestar de la sociedad se compone, en definitiva, del bienestar de cada individuo, de su suma, en cierto modo, y mejor aún de su armonía.

El hombre no está hecho, pues, para la sociedad o el Estado, como lo proclaman ciertas doctrinas políticas modernas, que divinizan al Estado y le subordinan todas las actividades individuales. *La sociedad es la que está hecha para la persona humana, a fin de ayudarle a cumplir su destino*, que es de orden moral y espiritual.

b) *Fin secundario*. La sociedad tiene, pues, como fin, no sólo la prosperidad y felicidad materiales de sus miembros, sino también, aunque secundariamente, su *bien moral y espiritual*. Este fin deriva del primero, porque no existe felicidad digna de este nombre sin la virtud; y la prosperidad material de la ciudad terrestre no puede establecerse y durar sino por las virtudes individuales de sus miembros.

3. Los aspectos de la sociedad civil. — La sociedad civil puede ser contemplada bajo el aspecto económico o bajo el aspecto político. *El punto de vista económico* concierne a la producción, la circulación y la distribución de las riquezas, y da origen a lo que se llama *la cuestión social*. *El punto de vista político* se refiere al gobierno de los miembros de la sociedad en vista del bien común.

2. La vida económica

300 **1. La economía política.** — Dase este nombre a *la ciencia que establece las leyes de la actividad humana en el dominio de la producción y la distribución de las riquezas materiales.*

Y pues se trata de actividad *humana* y de actos humanos, *la economía política depende de las leyes de la moral.* Sin duda que supone todo un conjunto de leyes naturales; pero estas leyes que no son otra cosa que los *hechos económicos*, pueden y deben ser dirigidas en vista del bien común de la sociedad de la misma manera que las leyes fisicoquímicas son puestas por la ciencia al servicio del hombre.

2. La división del trabajo.

a) *Racionalización y estandarización.* La vida económica moderna tiende a dividir más y más el trabajo, es decir a especializar de una manera cada vez más estrecha las diversas funciones económicas, a fin de obtener una producción más rápida y menos costosa.

Los métodos de racionalización y de estandarización han dado por resultado el aumentar inmensamente el rendimiento del trabajo, sobre todo si se tiene en cuenta que el *maquinismo*, cada día más desarrollado, ha conseguido a la vez simplificar el trabajo humano, disminuir la mano de obra necesaria a la fabricación industrial y aumentar considerablemente el ritmo de producción.

b) *El hombre y la máquina.* Estos hechos económicos, tienen su contra. La especialización forzada tiende a atrofiar las facultades intelectuales del obrero y a suprimir todo espíritu de iniciativa, por la repetición mecánica de los mismos gestos. El trabajo en cadena agrava todavía estos inconvenientes y peligros. Por otra parte, el maquinismo, al favorecer la estandarización, tiende a provocar la subreproducción de las mercancías industriales y agrícolas y a dar lugar a la *plaga social del paro generalizado y permanente.*

En presencia de estos peligros, ciertos moralistas han querido condenar el maquinismo. Esto es una exageración. *La máquina debe ser el auxiliar del hombre y contribuir al bien general de la sociedad.* Para esto, sería preciso que el orden económico no cayera en la anarquía, sino que fuera regulado de una manera racional, en la nación y a la vez en la sociedad internacional.

3. La cuestión social

301 **1. Noción.** — Llámase cuestión social *al conjunto de los problemas sociales que abarca las desigualdades sociales, el régimen del trabajo* y en particular *las relaciones del capital y del trabajo.*

2. El capital y el trabajo.

a) *Nociones del capital y del trabajo.* El capital y el trabajo representan los dos factores de la producción. *El capital* puede definirse *un bien económico real, de cualquier naturaleza, al cual se aplica la producción* (una cantera de piedra, un bosque de robles, una viña, etc.), o bien: *cualquier riqueza acumulada y que produce una renta* (alquiler, interés, etc.) *a su propietario. El trabajo es la actividad humana que da al capital un nuevo valor económico* (el herrero da al hierro con que construye un carro un valor; el explotador de una cantera aumenta el valor de la piedra, etc.).

b) *Teoría socialista.* El trabajo es el factor más importante de la producción. Mas no es el único factor del valor económico, contra lo que enseña la teoría de Karl Marx, quien pretende que *el provecho que se entrega al capital* (o a los capitalistas, es decir a aquellos que han puesto los materiales o los medios de la producción distintos del trabajo) *es un robo que se hace al obrero.* Hay en esto un grave error, que vicia toda la teoría de Marx. *El capital se valoriza merced al trabajo del obrero* (director, ingeniero, especialista, mano de obra); *pero ya de por sí representa,* como materia de producción o como herramientas (máquinas, edificios), *un valor económico real,* que merece ser remunerado según su importancia.

c) *Los límites del capitalismo.* No hay pues por qué condenar el principio del capitalismo. *En sí el capitalismo no es injusto:* el capital es, en efecto, el resultado de la economía

o de la acumulación de los frutos del trabajo, por el ahorro, el provecho legítimo o la herencia.

Sin embargo, *el capitalismo adolece de abusos que la moral social reprueba*. El capital tiende a veces a acaparar la mayor parte de los provechos, en detrimento de los derechos del trabajador. Sobre todo, el capitalismo es reprobable cuando, por medio de los *trusts*, de las sociedades de crédito y de los bancos, de las sociedades anónimas, y de la especulación, llega a poner enormes fortunas en manos de unos pocos hombres, que disponen de ese modo de una potencia formidable e invisible a la vez sobre los organismos políticos de un país y hasta sobre las relaciones internacionales.

El capitalismo requiere, pues, para ser moral, *la fiscalización activa del Estado*, encargado del bien común de la sociedad, particularmente en lo que afecta a las sociedades de crédito y a las instituciones bancarias.

302 d) *El liberalismo económico*. Este derecho y este deber del Estado ha sido completamente ignorado y negado, en los siglos XVIII y XIX, por las doctrinas económicas y sociales de Adam Smith, Cl. Federico Bastiat y J. B. Say. Estos economistas parten del principio de que las leyes económicas son tan necesarias y fatales como las del mundo fisicoquímico, y que no hay por qué intervenir en su desenvolvimiento. La regla será, pues, según la fórmula Quesnay, la de: *dejad hacer, dejad pasar*, es decir de la libertad ilimitada del trabajo, de la producción y de la concurrencia, del comercio y del cambio. Automáticamente, las leyes económicas, abandonadas a su propio impulso, producirán efectos favorables a la prosperidad material de la sociedad y al bien general de los individuos. De ahí el nombre de liberalismo económico dado a estas doctrinas.

El error fundamental del liberalismo económico consiste en la *confusión de la ley física y de la ley moral*. Que existan "leyes económicas" irremediables es cosa muy cierta. Pero eso no son sino hechos, como los de la naturaleza, y no se sigue de ahí que no deba intervenir el hombre en su desenvolvimiento, lo mismo que interviene en el de las fuerzas naturales para orientarlas en provecho propio. El hombre, como ser moral, es superior a la naturaleza y a él corresponde hacerla servir a sus fines morales.

Por otra parte, *la libertad de hacer y de obrar no es un absoluto* y está limitada por la justicia y los derechos ajenos. Abandonada a sí misma, sin control ni contrapeso, no podría

engendrar sino iniquidad y anarquía. El derecho del más débil se vería constantemente oprimido, y en nombre de la libertad gobernaría un régimen arbitrario y de fuerza. Es cosa muy cierta que el liberalismo es el responsable en gran parte en las perturbaciones sociales actuales y de la anarquía económica en que se debate el mundo contemporáneo.

e) *La libertad del trabajo.* El liberalismo no asegura, pues, sino la libertad del capital, pero reduce el trabajo a servidumbre. La expresión "mercado del trabajo", que tanto se emplea en nuestros días, caracteriza muy bien a un régimen en que el trabajo, tratado como una mercancía, está sometido a la ley del más fuerte, so pena de quedar excluido del "mercado". *No existirá la verdadera libertad del trabajo sino cuando se restablezca una suficiente igualdad entre el patrono y el trabajador.* El sistema de contrato colectivo contribuye en cierto modo a asegurar esta igualdad, pero de una manera muy mecánica. La solución racional parece estar en la instauración de un *régimen comunitario* en que los instrumentos de trabajo sean propiedad común de la profesión organizada. La prudente y juiciosa administración colectiva de los instrumentos de trabajo tendrá como efecto suprimir la anarquía de la producción y con eso garantizar a los obreros el derecho al trabajo y a los jefes de empresa el libre ejercicio de sus facultades creadoras, mientras que el régimen liberal hace de ellos, así como de los obreros, los servidores del dinero y los esclavos del provecho.

Este régimen sería, como se ve, totalmente diferente del régimen colectivista que, al trasferir al Estado los instrumentos de la producción (en forma de "nacionalización"), acentúa la esclavitud proletaria, y o bien pone en manos del Estado los medios de ejercer la más dura de las tiranías, o bien le somete (por la huelga de servicios públicos) a presiones que comprometen su independencia.

303 3. **La cuestión de la propiedad.** — Los abusos del régimen capitalista (acumulación de las riquezas o de los signos de la riqueza en unas pocas manos, desenfrenada concurrencia que trae como consecuencia los salarios bajos y la huelga, etc.) han llevado a los socialistas (Karl Marx, Proudhon, Lassalle, Guesde, etc.) a acusar ya a la propiedad privada, ya simplemente al régimen actual de propiedad privada, de ser las causas del malestar que aqueja a las sociedades modernas. De hecho, *la palabra socialismo aplícase a con-*

cepciones bastante diferentes entre sí, y que van del comunismo al simple socialismo de Estado.

a) *El colectivismo comunista* es la forma más radical del socialismo. *Condena toda suerte de propiedad privada* y quiere que todos los bienes sean puestos en común, de modo que todos puedan tomar los que necesitan, pero no más.

Esto en teoría. *De hecho, tal comunismo no ha existido jamás y no sería viable* dadas las condiciones comunes de la humanidad, porque supondría en los miembros más activos de la comunidad tan grande espíritu de abnegación en favor de los miembros menos activos o improductivos (por pereza o incapacidad física), que el heroísmo sería la regla general de tal comunidad.

El comunismo, a pesar de sus principios, tiende, pues, hacia formas menos radicales y en particular hacia el socialismo de Estado. Cada vez que ha habido un intento de aplicarlo, ya sea parcialmente, bajo la forma colectivista (como en Rusia soviética, de 1917 a 1920), se han producido tales desórdenes (despilfarro, hambre y miseria universal, anarquía, disolución de la familia, etc.) que hubo que renunciar a él inmediatamente y recurrir a la tiranía más despótica para no ver caer a la sociedad en la ruina más completa.

b) *El socialismo de Estado.* Dase este nombre a la *concepción social que atribuye al Estado la propiedad o el control directo de las grandes empresas de interés público* (correos, ferrocarriles, carreteras, armamentos, etc.), *de las principales industrias* (tabacos, minas, etc.) *y de los organismos de crédito y de seguros.*

En general, esta forma de socialismo reconoce la legitimidad y la necesidad de la propiedad privada, pero tiene la pretensión de reglamentar sus modalidades, a fin de conseguir, primero, *impedir la constitución de muy grandes fortunas*, mediante la supresión de la herencia, al menos en línea colateral, y la estricta limitación de la herencia en línea directa, por los impuestos progresivos sobre la fortuna adquirida, etc.); y luego a fin de *extender a todos el beneficio de la propiedad privada fundada únicamente sobre el trabajo.*

304 **4. La propiedad privada es de derecho natural.**

a) *El principio.* El derecho de propiedad privada es una consecuencia de la misma naturaleza del hombre, y manifiéstase por la inclinación innata a apropiarse de las cosas.

La propiedad privada es, en efecto, *necesaria al individuo* para asegurar su subsistencia de manera regular y estable; *al padre de familia* para educar a sus niños y procurarles los medios de proveer a su propia subsistencia; *al hombre como persona*, es decir como individuo racional y libre, para asegurar su independencia real frente a los demás; y en fin, *al ciudadano*, que no trabaja activa y perseverantemente sino en la medida en que puede gozar personalmente del fruto de su trabajo.

b) *El papel del Estado.* Síguese de este principio que *el Estado no puede pretender suprimir la propiedad individual*, sino que, al contrario, debe favorecer la accesión del mayor número posible de ciudadanos a la propiedad privada, garantía de seguridad, de libertad y de dignidad; y que *a él pertenece regular las modalidades de accesión a la propiedad de fijar sus condiciones de goce y de prevenir y reprimir los abusos.*

c) *Errores del socialismo. El comunismo y el colectivismo* van evidentemente contra las exigencias del derecho natural, contra las más profundas tendencias de la naturaleza humana y, por consiguiente, contra el bien de los individuos y de la sociedad.

En cuanto al *socialismo de Estado*, no es tan pernicioso como el anterior, a causa de las atenuaciones que introduce en el principio colectivista; encierra no obstante graves inconvenientes. En primer lugar, inspírase en *ideas materialistas* y profesa erróneamente que la sociedad no exige, para ser perfecta, sino transformaciones de carácter económico. El vicio y la virtud, la salud pública, el arte son, tal como los concibe este socialismo, rigurosamente funciones del estado económico, como si la primera fuente del desorden social no fuera el egoísmo y las ansias de gozar, es decir factores de naturaleza moral. Por otra parte, el socialismo se funda en una *teoría errónea del valor económico*, que ya hemos discutido anteriormente (301), y que acaba por ignorar el papel y los derechos del capital, es decir de los frutos economizados y acumulados del trabajo. Además, al transformar a la mayor parte de los trabajadores en funcionarios, el *Estado-Patrón*, al que tanta devoción tiene el socialismo, *se daría a sí mismo tareas de extrema complicación*, que es poco apto para cumplir, *y suprimiría uno de los factores más eficaces de la producción, que es el interés personal del trabajador.* En fin, un tal Estado se expondría, *en caso de conflicto con la enor-*

me masa de asalariados que emplea, al peligro de ver gravemente comprometida la marcha regular de los servicios públicos y de las industrias esenciales a la economía del país.

d) *Situaciones que justifican la propiedad colectiva.* Las precedentes observaciones no significan que la propiedad colectiva se haya de excluir en todos los casos y en todos los aspectos. De hecho, la propiedad colectiva pública está muy extendida (bosques comunales, edificios públicos, etc.). De derecho, esa propiedad es, por muchas razones, favorable al bien común.

Por una parte, parece normal que el Estado se reserve la fiscalización de los grandes medios de producción y de crédito (minas, trasportes, trasmisiones, bancos), que, al dar un poder económico tan amplio, podrían, si estuvieran sin reservas en manos de las personas privadas, ser un peligro para el bien público. Pero parece que más que el régimen de estatización (propiedad pura y simple y gestión directa del Estado) sería conveniente el *régimen de propiedad colectiva privada vigilada por el Estado.* La propiedad colectiva pública debería ser una excepción.

Por otra parte, cuando a las otras empresas, la participación de los obreros en la gestión de éstas conduciría a generalizar un *régimen de propiedad colectiva privada de las empresas*, que bajo muchos aspectos sería favorable a la prosperidad y a la paz públicas. En efecto, la indudable inferioridad de la propiedad colectiva podría quedar muy atenuada y aun suprimida en las pequeñas empresas en las que el bien de todos se convierte tan fácilmente en el bien de cada uno; y en las empresas más importantes, se vería compensada con el aumento del *valor humano del trabajo* y de la dignidad del trabajador, sustraído así a los residuos de servidumbre que las grandes explotaciones capitalistas continúan haciendo pesar sobre él.

4. La vida política

305 **1. Noción del poder civil.** — El poder civil es *el poder moral, e independiente en su orden, de dirigir los actos de los ciudadanos al bien común de la sociedad.*

a) *Poder moral.* En efecto, la autoridad civil es un poder moral y no una fuerza física, porque *tiene su principio en la razón* y en la razón debe fundarse siempre. Por lo tanto, colocar el poder sea en la ley número, sea en el capricho

de uno solo es confundir la autoridad con la violencia, y el derecho con la arbitrariedad.

b) *Poder independiente en su orden*, es decir que no está sometido a ningún otro poder del mismo género. Mas este poder puede estar sometido, y de hecho lo está, a un poder superior: debe, en efecto, obedecer a la ley moral, y, en una medida que puede variar, a la autoridad específicamente moral.

306 **2. Estado, Nación, Patria.** — Estas tres palabras no son rigurosamente sinónimas. En efecto, designan realidades que pueden ser materialmente idénticas, pero que no lo son necesariamente ni siempre.

a) *Estado*. El Estado es una agrupación de familias sometidas a leyes comunes, bajo un *gobierno autónomo*, y viviendo en un *territorio propio e independiente*. Este es el aspecto material del Estado. En un sentido más formal, el *Estado* designa el mismo gobierno y la *sede del poder político*, así como los servicios generales necesarios al gobierno del país.

b) *La Nación* representa más bien una *unidad moral que proviene de la comunidad de raza o al menos de tradiciones, de costumbres y de lengua*. Diversas naciones pueden formar juntas un solo Estado, que generalmente tiende al federalismo, que garantiza mejor a cada nacionalidad el respeto y mantenimiento de las cosas que la caracterizan.

c) *La Patria*, etimológicamente *tierra paterna*, es la nación considerada como una *gran familia*, que se enraiza en la lejanía de las edades pasadas y se prolonga hacia el porvenir, y cuyos miembros están unidos entre sí por especiales lazos de mutua afección y solidaridad.

3. Origen del poder. — Toda autoridad viene de Dios. La sociedad civil es natural en su origen y en su naturaleza, según queda demostrado más arriba. Aunque muchas sociedades particulares se han formado por la libre asociación de sus miembros, como el estado social es necesario al hombre, las sociedades así formadas no son menos naturales, y queridas de Dios. Por consiguiente, *la autoridad*, sin la cual no hay sociedad posible, *viene siempre de Dios como de su primera fuente*.

4. Funciones esenciales del poder civil. — El poder civil ejerce tres clases de funciones: establece las leyes (*poder le-*

gislativo); ordena y dirige su ejecución (*poder ejecutivo*); juzga los diversos delitos (*poder judicial*).

307 **5. Las diferentes formas del poder civil.**

a) *Las formas típicas de gobierno.* Suélense distinguir tres formas-tipos de gobierno: el tipo *monárquico*, cuando el poder reside en una sola persona; el tipo *aristocrático*, cuando la autoridad es ejercida en común por diversas personas; el tipo *democrático*, cuando el poder es ejercido por el mismo pueblo, sea directamente, sea indirectamente, por medio de sus representantes.

b) *Las formas mixtas.* El poder civil es de ordinario de naturaleza mixta, es decir una *combinación más o menos equilibrada de las tres formas-tipos:* ciertas constituciones monárquicas son verdaderas democracias ("el rey reina, pero no gobierna"); algunas constituciones democráticas admiten, en diversas formas, una parte de aristocracia (cámara de los lores, o de los pares, senadores vitalicios, etc.); otras se acercan más a la monarquía electiva.

c) *Las dictaduras.* La antigua dictadura consistía en poner en las manos de un hombre todos los poderes del Estado *durante un período limitado* y en interés de la salud pública. La dictadura moderna es un *sistema político en el que el poder absoluto queda delegado de por vida en las manos de un solo hombre, como representante de un partido o de una clase*, que se consideran como los únicos capacitados para asegurar la prosperidad del Estado. La mayor parte de estas dictaduras tienden al *totalitarismo*.

La tendencia totalitaria no es desde luego extraña a ciertas democracias, en las que las mayorías se convierten, conculcando el derecho, en verdaderos instrumentos de tiranía.

ART. IV. LA VIDA INTERNACIONAL

308 **1. La sociedad internacional.**

a) *Las relaciones internacionales.* Las diferentes sociedades políticas, organizadas en Estados, son sociedades perfectas. Pero no se sigue de ahí que puedan vivir aisladas unas de otras. El aislamiento no sería compatible con su interés ni con su deber. Los diversos Estados mantienen, en efecto, re-

laciones comerciales y culturales que crean toda una *red estrecha y compleja de recíprocas obligaciones, reguladas y garantidas por el derecho internacional público y privado* (derecho de gentes).

Además, la autonomía de los Estados no es absoluta, a pesar de lo que pretenden las concepciones nacionalistas del Estado. En efecto, los Estados están en primer lugar sometidos, como tales, a la *moral internacional*, que impone el respeto de su mutua independencia, y al cumplimiento de los tratados, y que funda al mismo tiempo, para los Estados que pudieran ser objeto de una injusta agresión, el derecho de ser protegidos, ayudados y defendidos por los otros Estados igualmente interesados en el mandamiento de la justicia entre las naciones. Por otra parte, y por el mismo hecho, existe un *bien internacional*, que es el de la comunidad humana en toda su extensión, cuyas diversas sociedades políticas son todas solidarias y que exige una autoridad superior a los Estados, si bien esta autoridad no es todavía reconocida universalmente ni está suficientemente organizada.

b) *La organización internacional.* La Sociedad de las Naciones (creada en 1919) nació del sentimiento de la solidaridad de los Estados y de su subordinación al bien internacional, y, también, prácticamente, del deseo de poner remedio a los posibles conflictos por medios distintos de la guerra y en particular por el arbitraje, es decir del *deseo de sustituir en adelante la fuerza por el derecho en las relaciones internacionales.*

La idea de la Sociedad de las Naciones estaba, pues, en conformidad con las exigencias de la moral internacional. Mas no pudo llegar a su eficacia plena por no haber podido agrupar, en su organismo de Ginebra, a algunos grandes Estados y sobre todo por no haber tenido nunca a su disposición una fuerza capaz de hacer ejecutar sus mandatos.

c) *El porvenir.* Aun en medio, o cerca, del más terrible conflicto que el mundo ha conocido, debemos mirar el porvenir con la confianza de que los hombres querrán al fin encontrar el medio eficaz de *sustituir el reinado de la fuerza con el reinado del derecho.* Teniendo en cuenta los múltiples ensayos de organización internacional del pasado, el Papa Pío XII proponía al mundo, la víspera de Navidad del 1939, siete principios que definían las condiciones en que sería posible restablecer y mantener la paz del mundo. Estos principios son los siguientes:

I. Derecho de todas las naciones, grandes y pequeñas, a la vida y a la independencia. II. Reducción de los armamentos y precauciones contra el abuso de la fuerza material. III. Reconstitución de las instituciones internacionales, teniendo en cuenta las experiencias que han puesto en evidencia ciertas lagunas o cosas inútiles. IV. Creación de instituciones jurídicas destinadas a garantizar la ejecución de los convenios internacionales, y, en caso de necesidad, a revisarlos y corregirlos. V. Tomar en consideración las verdaderas necesidades y las justas peticiones de los pueblos, así como las de las minorías étnicas. VI. Revisión de los tratados justa, prudente y realizada por los medios pacíficos de un acuerdo amigable, donde sea necesaria. VII. Restauración en las costumbres públicas del sentido de la responsabilidad y de la justicia social.

309 **2. La colonización.**

a) *Legitimidad de la colonización.* El derecho de colonización se funda en el *interés que puede existir, para el bien general de la humanidad, en valorizar territorios que los indígenas son incapaces de explotar:* y en el *deber de caridad que incumbe a las sociedades civilizadas* de hacer penetrar en países materiales y moralmente inferiores los beneficios de la civilización.

b) *Condiciones morales de la colonización.* Para que la colonización sea justa, *el país colonizador debe respetar los derechos materiales y morales del pueblo colonizado,* evitando en lo posible, en el acto de la colonización, los medios violentos y bárbaros; *se ha de guardar,* además, de *explotar en su solo provecho propio los recursos del país* y de convertir en esclavos, mediante el trabajo forzado, a los indígenas colonizados; debe, por otra parte, *trabajar por elevar el nivel moral de los indígenas,* facilitando, con escuelas e institutos técnicos, la accesión del mayor número posible, a un nivel superior de cultura; y debe, en fin, conceder al pueblo colonizado, en cuanto sea posible, una parte de la administración y gobierno de su propio país, a fin de irlos *preparando a la emancipación y a la autonomía* una vez que el ejercicio de la tutela económica y política no sea ya necesaria.

Art. V. LA SOCIEDAD RELIGIOSA

1. Necesidad social de la religión

310 1. **La sociedad religiosa es natural al hombre.** — El hombre, en efecto, tiene deberes para con Dios que están sobre todos los demás deberes y que no puede cumplir sino como miembro de una sociedad religiosa. Esta tiene por objeto el culto exterior, la oración pública, así como la perfección moral de los hombres, y finalmente su salud eterna. Aun cuando no hubiera existido la revelación y la religión sobrenatural, los hombres se hubieran debido reunir en un cuerpo religioso distinto del cuerpo político.

2. **La sociedad religiosa es una verdadera sociedad.** — Compónese, en efecto, de hombres y no de espíritus. Es exterior, visible y perfecta, por poseer todos los órganos esenciales de una sociedad completa: poderes de legislar, de administrar y de juzgar.

3. **Independencia del poder religioso.** — Esta independencia deriva de la naturaleza misma del poder religioso. Por su fin propio, este poder es superior a todos los poderes civiles: por eso, en forma alguna puede depender de él, mientras que ellos, dentro de los límites que señalaremos, dependen de él. Por tanto, la sociedad religiosa puede, con absoluta independencia, enseñar, fundar órdenes y congregaciones y poseer los bienes temporales necesarios al ejercicio del culto y demás funciones sociales.

2. Relaciones con poder civil

311 1. **La unión de los dos poderes es natural y deseable.** — Si la subordinación de los fines impone al poder civil la obligación de trabajar por el bien moral de sus miembros, ¿cómo podría hacerlo mejor que colaborando con el poder religioso, favoreciendo sus iniciativas y concediéndole protección y respeto?

2. **El poder civil está indirectamente subordinado al poder religioso.** — En efecto, el fin temporal de la actividad humana está subordinado al fin espiritual de la felicidad en la otra vida. Para ayudar al hombre a conseguir cada uno

de estos fines, Dios instituyó *dos sociedades distintas*, la sociedad civil y la sociedad religiosa. Pues bien, el mismo orden de los fines y su esencial subordinación determina un *orden de dependencia entre las dos sociedades* encargadas de procurar la felicidad del hombre.

a) *En las cuestiones puramente temporales* (trabajos públicos, organización de transportes, etc.), el poder civil es independiente.

b) *En las cuestiones puramente espirituales*, el poder religioso es absolutamente soberano.

c) *En las cuestiones mixtas* (legislación familiar, organización del trabajo, etc.) en que intervienen intereses espirituales y temporales a la vez, el poder civil depende *indirectamente* del poder religioso, en cuanto las medidas temporales de que echa mano tienen repercusiones morales y espirituales.

*
* *

312 *Así termina el estudio de la filosofía, la cual podemos ver ahora que es, no sólo una ciencia, sino también una* sabiduría, *pues al considerar las causas más elevadas de lo real y los principios absolutamente primeros del saber, en cierto modo domina a todas las otras ciencias, unificándolas y dirigiéndolas hacia su común fin supremo.*

Pero esta sabiduría metafísica, cuando obedece a su propio dinamismo, aspira a sobrepasarse a sí misma, manifestando con esto una especie de sentimiento de algo inacabado. Sólo la Teología es capaz de llenar esta inquietud, no por continuidad con el objeto de la filosofía, sino por efecto de una luz gratuita y sobreeminente, que es la de la Revelación divina.

La filosofía cristiana *es propiamente la que, al mismo tiempo que permanece constante y estrictamente sometida al criterio de la evidencia racional, admite y exige este subjetivo refuerzo de la inteligencia, que proviene de la virtud infusa de la fe, que, confirmando desde lo alto las fundamentales certidumbres racionales, préstales una luz y vigor particulares, e ilumina, en beneficio de la razón filosófica, todo el campo del saber.*

APÉNDICE

LECTURAS

Indicamos aquí algunas obras, entre las más útiles que consultar, referente a las diferentes partes de la filosofía y a la historia de la filosofía. Las obras propiamente escolares van señaladas por un asterismo. El conjunto de estas obras, a las cuales sería bueno juntar los textos originales de los grandes filósofos, bastaría para formar una biblioteca para la clase de filosofía.

I. INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

* J. Maritain, *Introducción a la filosofía*, París, 1920; Buenos Aires, 1943.
* E. Baudin, *Introduction générale à la Philosophie*, 1927.

L. Ollé-Laprune, *El precio de la vida*, París, 1894; Santa Fe (R. A.), 1947.

II. LÓGICA

* R. Jolivet, *Traité de philosophie*, t. I. *Logique*, 1939.
* D. Mercier, *Lógica*, París; Madrid.
* J. Maritain, *Elementos de filosofía*, II, Lógica menor, París, 1923; Buenos Aires, 1943.
* A. Lalande, *Lectures sur la Philosophie des sciences*, 1919.
* E. Baudin, *Précis de logique des sciences*, 1938.

III. COSMOLOGÍA

* D. Nys, *Cosmologie*.

D. Nys, *La nature de l'espace d'après les théories modernes depuis Descartes*, 1908.
R. Le Masson, *Philosophie des nombres*, 1932.
A. Farges, *Matière et Forme en présence des sciences modernes.*
F. Descoqs, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, 1924.
J. Chevalier, *L'habitude*, 1929.
L. Vialleton, *L'Origine des êtres vivants. L'illusion transformiste*, 1929.
H. Colin, *De la matière à la vie*, 1926.
L. Cuénot, *Invention et finalité en biologie*, 1941.

IV. PSICOLOGÍA

* Santo Tomás, *Suma Teológica*, p. I, q. 75-83, q. 84-89.
* R. Jolivet, *Traité de Philosophie*, t. II. *Psychologie*, 1940.
M. Buytendijk, *Psychologie des animaux*, 1928.
* E. Baudin, *Psychologie*.
* J. de la Vaissière, *Eléments de Psychologie expérimentale*, 1926.
* W. James, *Compendio de Psicología*, París, 1929; Buenos Aires, 1952.
* D. Mercier, *Psicología*, París; Madrid.
Y. Simon, *Introduction à l'ontologie du connaître*, 1934.
R. Jolivet, *L'Intuition intellectuelle*, 1934.
E. Peillaube, *Caractère et personnalité*, 1935.
H. Dehove, *Mélanges psychologiques*, 1931.

V. CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO

J. de Tonquédec, *La Critique de la connaissance*, 1929.
J. Maritain, *Los grados del saber*, París, 1932; Buenos Aires, 1947.
R. Jolivet, *Traité de philosophie*, t. III. *Métaphysique*, 1941.
R. Jolivet, *Las fuentes del idealismo*, París, 1936; Buenos Aires, 1945.
E. Gilson, *El realismo metódico*, París; Madrid.
A. Forest, *Du consentement à l'être*, 1936.
H. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste*, 1907.

VI METAFÍSICA GENERAL

R. Jolivet, *Traité de philosophie*, t. III. *Métaphysique*.
J. Webert, *Assai de Métaphysique thomiste*, 1927.
* A. Valensin, *A travers la Métophysique*, 1927.
* J. Maritain, *Siete lecciones sobre el Ser*, París; Buenos Aires.
Sertillanges, *Las grandes tesis de la filosofía tomista*, París, 1928; Buenos Aires, 1948.

VII. TEODICEA

* Santo Tomás, *Suma Teológica*, *Tratado de Dios* (p. I, q. 1 a 26).
* R. Jolivet, *Traité de Philosophie*, t. III. *Métaphysique*.
Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, 1905.
Garrigou-Lagrange, *Les perfections divines*, 1936.
Rabeau, *Dieu, son existence, sa Providence*, 1936.
Jolivet, *Etudes sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, 1932.
Siwek, *Spinoza et le panthéisme religieux*, 1927.
Ancel, *Dieu, accesible à la raison*, 1941.

VIII. FILOSOFÍA DEL ARTE

Maritain, *Arte y Escolástica*, París; Buenos Aires.
Bergson, *La risa*, París; Buenos Aires.
Delacroix, *Psicología del arte*, París, 1927; Buenos Aires, 1951.
De Bruyne, *Esquisse d'une philosophie de l'art*, 1930.
Bremond, *Oración y Poesía*, París; Buenos Aires.
De Wulf, *L'oeuvre d'art et la beauté*, 1920.

IX. MORAL

* SANTO TOMÁS, *Suma teol.*, *La Beatitud* (I-II, q. 6-21). *Los actos humanos. La Ley.*
* JOLIVET, *Traité de philosophie*, t. IV. *Morale*, 1942.
GILSON, *Saint Thomas d'Aquin*, 1927.
* BALDIN, *Morale*, 1936.
THAMIRY, *Morale indiduelle*, 1935.
D'HULST, *Conférences de Notre Dame.*
* SCHWALM, *Leçons de philosophie sociale*, 1910.
VIALATOUX, *Philosophie économique*, 1933.
HAESSLE, *Le travail*, 1933.
VALENSIN, *Cours de droit naturel*, 1922.
LA TOUR DU PIN, *Vers un ordre social chrétien*, 1909.
GOETZ-BRIEFS, *Le prolétariat industriel.*
BLONDEL, *Textes et commentaires*, 1934.
LEÓN XIII, *Rerum novarum*, 1891.
PÍO XI, *Quadragesimo anno*, 1931.

X. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

THONNARD, *Compendio de historia de la filosofía*, París, 1937; París, 1951.
BARBEDETTE, *Histoire de la Philosophie*, 1938.
BURNET, *La aurora de la filosofía griega*, París, 1919; Buenos Aires, 1952.
FESTUGIÈRE, *Socrate*, 1934.
ROBIN, *Platon*, 1935.
DIES, *Platon*, 1930.
ROLLAND-GOSSELIN, *Aristote*, 1928.
PIAT, *Aristote*, 1912.
ROMEYER, *Histoire de la phil. chétienne, des origines à Descartes*, 1937.
BOYER, *L'idée de verité dans la philosophie de Saint Augustin*, 1920.
JOLIVET, *Dieu, soleil des esprits*, 1934.
JOLIVET, *Essai sur les rapports entre pensée grecque et pensée chretienne*, 1931.
GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, París, 1932; Buenos Aires, 1952.
GILSON, *El tomismo*, París, 1927; Buenos Aires, 1951.
VIGNAUX, *La Pensée au Moyen Age*, 1938.
SOULHIE, *La philosophie chrétienne, de Descartes à nos jours*, 1934.
* MARÉCHAL, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, 1933.
MARITAIN, *El sueño de Descartes*, París, 1932, Buenos Aires.
CHEVALIER, *Bergson*, 1926.
PENIDO, *Dieu dans le bergsonisme*, 1934.
JOLIVET, *Essai sur le bergsonisme*, 1931.
ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, 1934.
VERNEAUX, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*, 1936.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

La cifra que va entre paréntesis después de cada número remite a los números marginales del cuadro histórico. Las otras cifras remiten a los números marginales del Curso.

CUADRO HISTÓRICO DE LAS ESCUELAS DE FILOSOFÍA

(Los nombres en caracteres gruesos indican los filósofos que han ejercido influencia preponderante)

Puédense distinguir tres grandes períodos: la antigüedad, la edad media y la época moderna.

I. LA ANTIGÜEDAD

En la antigüedad distinguimos la filosofía griega y la filosofía romana.

A. Filosofía griega

	Fechas	Filósofos	Escuelas y doctrinas
1 Presocráticos (*)	640-546	**Tales de Mileto** (Jónicos).	*Físicos, buscan el primer principio (materia primera de las cosas).*
	576-480	**Heráclito de Efeso.**	*Lo real es puro devenir.*
	570-496	**Pitágoras.**	*Lo real se reduce a números o combinaciones de números.*
	549-420	**Parménides de Elea.**	*El devenir es pura apariencia: el ser es inmóvil (panteísmo).*
	490- ?	Zenón de Elea.	
2	460-371	**Demócrito.**	*Atomismo. Materialismo.*
	500-428	Anaxágoras.	*Espiritualismo. (El mundo está gobernado por una Inteligencia).*
	480-411	**Protágoras.**	*Sofística; escepticismo; fenomenismo.*
	485-380	Gorgias.	—
	Hacia 491	Callicles.	*El derecho deriva de la fuerza.*

(*) Las fechas de los presocráticos son sólo probables.

	Fechas	Filósofos	Escuelas y doctrinas
3 Socráticos	470-399	**Sócrates.**	*Enseña el método de la filosofía y de la virtud.*
	435- ?	Aristipo de Cirene.	*Hedonismo.*
	440- ?	Antístenes.	*Fundador de la escuela cínica.*
	430-347	**Platón.**	*Realismo ontológico (teoría de las ideas).*
	384-322	**Aristóteles.**	*Realismo moderado (teoría del concepto).*
4 Postocráticos	360-270	**Pirrón.**	*Escepticismo universal.*
	340-264	**Zenón** de Citio.	*Estoicismo.*
	341-269	**Epicuro.**	*Materialismo. Moral del placer (ataraxia).*
	214-129	**Carnéades.**	*Nueva Academia: probabilismo.*
	330-270	Euclides de Alejandría.	*Funda la geometría.*
	287-212	Arquímides.	*Ciencia experimental.*
		B. Filosofía romana	
5	95-52	Lucrecio.	*Atonismo. Materialismo. (Sistema de Epicuro).*
	106-44	Cicerón.	*Eclecticismo (probabilismo).*
	? -125	**Epicteto.**	*Estoicismo.*
	Hacia 170 d. C.	Sexto Empírico.	*Escepticismo. Fenomenismo.*
	205-270	**Plotino.**	*Neoplatonismo (panteísmo emanatista).*
	205-274	Manes.	*Maniqueísmo (dualismo).*
	354-430	**San Agustín (*)**	*Neoplatonismo cristiano.*

(*) En el período romano, que termina en el año 430 (toma de Roma por Alarico), y hasta el renacimiento carolingio, hay que distinguir la *filosofía patrística.* Además de SAN AGUSTÍN, hay que recitar a CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (150-216), ORÍGENES (185-223), TERTULIANO (160-223), SEUDO DIONISIO EL AREOPAGITA (siglo V) y BOECIO (470-525).

II. LA EDAD MEDIA

La edad media es la época de la filosofía escolástica, en cuya historia puédense distinguir el período de formación, el apogeo y la decadencia.

A. Formación de la escolástica

	Fechas	Filósofos	Escuelas y doctrinas
6 Arabes y Judíos	980-1037	Avicena.	*Aristotelismo.*
	1126-1198	Averroes.	*Averroísmo (panteísmo emanatista).*
	1135-1204	Maimónides.	*Sincretismo de aristotelismo y del judaísmo.*
Cristianos	810-875	Scot Erígena.	*Neoplatonismo.*
	1050-1120	Roscelino.	*Nominalismo.*
	1079-1142	Abelardo.	*Conceptualismo.*
	1033-1109	San Anselmo.	*Realismo moderado.*

B. Apogeo de la escolástica

	Fechas	Filósofos	Escuelas y doctrinas
	1206-1280	San Alberto Magno.	*Aristotelismo.*
7	1225-1274	Santo Tomás.	*Síntesis cristiana del aristotelismo y del agustinismo.*
	1221-1274	San Buenaventura.	*Agustinismo.*
	? -1283	Ciger de Brabante.	*Averroísmo.*
	1265-1306	Duns Scot.	*Voluntarismo.*

C. Declinación de la escolástica

	Fechas	Filósofos	Escuelas y doctrinas
	? -1322	Pedro Aureolo.	*Empirismo.*
	1295-1350	Occam.	*Nominalismo.*
	Hacia 1360	N. de Autrecourt.	—
	1260-1327	Eckart.	*Misticismo neoplatónico.*
	? -1464	Nicolás de Cusa.	*Neoplatonismo.*

III. ÉPOCA MODERNA

	Fechas	Filósofos	Escuelas y doctrinas
8 s. XV-XVI	? -1588	B. Telesio.	*Aristotelismo naturalista.*
	1548-1600	G. Bruno.	*Averroísmo.*
	1533-1592	Montaigne.	*Escepticismo.*
	1548-1617	Suárez.	*Eclecticismo neotomista.*

	Fechas	Filósofos	Escuelas y doctrinas
s. XVII	1561-1626	F. Bacon.	*Empirismo.*
	1588-1679	Hobbes.	—
	1632-1704	Locke.	—
	1623-1662	Pascal.	*Filosofía religiosa.*
	1613-1680	La Rochefoucauld.	*(Máximas morales).*
9	1596-1650	Descartes.	*Cartesianismo (idealismo).*
	1632-1677	Spinoza.	*Panteísmo.*
	1638-1715	Malebranche.	*Ontologismo.*
	1646-1716	Leibniz.	*Eclecticismo idealista.*
	1627-1704	Bossuet.	*Eclecticismo cristiano.*
10	1642-1727	Newton.	*Filosofía científica.*
s. XVIII	1685-1753	Berkeley.	*Inmaterialismo.*
	1647-1706	Bayle.	*Escepticismo.*
	1715-1780	Condillac.	*Empirismo sensualista.*
	1711-1776	Hume.	*Fenomenismo. Asociacionismo.*
11	1709-1751	La Mettrie.	*Materialismo.*
	1715-1771	Helvetius.	—
	1694-1747	Hutcheson.	*Moral de la benevolencia.*
	1723-1790	Adam Smith.	*Liberalismo económico.*
	1694-1774	Quesnay.	—
	1767-1832	Say.	—
	1689-1755	Montesquieu.	*Filosofía del derecho.*
	1712-1778	J. J. Rousseau.	*Teoría del Contrato social.*
	1743-1794	Condorcet.	*Teoría del progreso indefinido.*
	1724-1804	Kant.	*Criticismo (Idealismo trascendental).*
	1762-1814	Fichte.	*Idealismo panteísta.*
12	1775-1854	Schelling.	—
s. XIX-XX	1770-1834	Hegel.	—
	1801-1852	Gioberti.	*Ontologismo.*
	1797-1855	Rosmini.	—
	1788-1860	Schopenhauer.	*Pesimismo.*
	1776-1841	Herbart.	*Intelectualismo.*
	1817-1881	Lotze.	—
	1815-1903	Renouvier.	*Neocriticismo.*
	1832-1919	Lachelier.	*Idealismo.*
13	1754-1821	J. de Maistre.	*Tradicionalismo.*
	1754-1840	de Bonald.	—
	1782-1854	Lamennais.	—
	1794-1863	A. de Vigny.	*Estoicismo. Moral del honor.*

	Fechas	Filósofos	Escuelas y doctrinas
	1775-1836	Ampère	*Filosofía de las ciencias.*
	1766-1824	Maine de Biran.	*Psicología espiritualista.*
	1792-1867	Cousin.	*Eclecticismo.*
	1828-1875	Lange.	*Materialismo.*
14	1844-1900	Nietzsche.	*Inmoralismo.*
	1819-1900	Ruskin.	*Estética.*
	1813-1878	Cl. Bernard.	*Método de las ciencias experimentales.*
	1861-1951	M. Blondel.	*Filosofía de la acción.*
	1859-1940	Bergson.	*Filosofía de la intuición.*
	1883-1951	Lavelle.	*Filosofía de la participación*
	1748-1832	Bentham.	*Empirismo.*
15	1806-1873	Stuart Mill.	*Utilitarismo.*
	1820-1903	Spencer.	*Evolucionismo.*
	1744-1829	Lamarck.	*Transformismo.*
	1809-1882	Darwin.	—
	1848-	De Vries.	*Mutacionismo.*
	1801-1850	Bastiat.	*Liberalismo económico.*
16	1809-1865	Pround'hon.	*Socialismo.*
	1808-1883	Marx.	*Comunismo.*
	1825-1864	Lassalle.	—
	1845-1922	Guesde.	*Socialismo.*
	1806-1882	Le Play.	*Sociología cristiana.*
	1834-1924	La Tour du Pin.	—
	1851-1925	Bourgeois.	*Solidarismo.*
17	1798-1857	Comte.	*Positivismo.*
	1828-1893	Taine.	*Epifenomenismo.*
	1858-1917	Durkheim.	*Positivismo sociológico.*
	1857-1940	Lévy-Brühl.	—
18	1801-1887	Fechner.	*Psicología empírica.*
	1832-1920	Wundt.	—
	1842-1910	W. James.	*Pragmatismo.*
	1839-1916	Ribot.	*Psicopatología.*
	1856-1940	Freud.	*Psicoanálisis.*
	1849-1936	Pavlov.	*Teoría de los reflejos condicionados.*
	1878-	Watson.	*Behaviorismo.*
	1854-1912	H. Poincaré.	*Pragmatismo científico.*
	1882-	J. Maritain.	*Tomismo.*

ÍNDICE ANALÍTICO

Las cifras remiten a los números en negra de principio de párrafo. Los guiones reemplazan la palabra mencionada.

INDICE GENERAL

PÁG.

LIBRO SEGUNDO — FILOSOFIA ESPECULATIVA

LIBRO TERCERO — FILOSOFIA PRACTICA